SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES

Tome II

1. Le Livre de la Théosophie orientale. 2. Le Symbole de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.

Textes édités avec Prolégomènes en français

Par

HENRY CORBIN

Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles

Teheran 1993

PREFACE DE LA SECONDE EDITION

Avec ce deuxième tome commence à prendre forme la réédition du "Corpus sohravardien". Nous avons expliqué, dans la préface à la seconde édition du premier tome, les raisons pour lesquelles l'Académie Impériale Iranienne de philosophie assume le soin de publier désormais une "nouvelle série" de la "Bibliothèque Iranienne". Cette collection avait été inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, à Téhéran. Sa "première série" comprit vingt-deux volumes publiés entre les années 1949 et 1974. Un bon nombre de ces volumes sont aujourd'hui épuisés.

Le présent volume, dont la première édition parut en 1952 comme "volume 2" de la "Bibliothèque Iranienne", constituait le tome II de l'oeuvre publiée à Istanbul en 1945 sous le titre de "Opera metaphysica et mystica, volumen primum" de Sohravardî (voir notre préface à la réédition de ce premier tome). Nous n'avons pas à revenir ici sur les questions discutées dans nos *Prolégomènes I* et ici même dans nos *Prolégomènes II*. Simplement nous voudrions souligner certaines prises de position, parce qu'elles ont été confirmées par les recherches menées depuis lors, et parce qu'elles éclairent la traduction choisie pour les titres des trois ouvrages publiés ici, notamment pour le premier dont l'importance est fondamentale.

Le "Livre de la Théosophie orientale" est l'œuvre fondamentale de notre Shaykh al-Ishrâq, quelque chose comme la Bible des *Ishrâqîyûn*. Tout le reste de son œuvre constitue une préparation, une propédeutique à l'étude du livre qui récapitule le grand projet de sa vie, toute sa conception de la philosophie (la *Trilogie*, dont la partie métaphysique a été publiée dans le premier tome de ce Corpus, a par excellence cette portée propédeutique), ou bien il s'agira d'un rappel référant, par maintes allusions, à ce livre fondamental. Disons donc que tout y prépare et que tout y retourne. Nous ne citerons ici qu'une seule de ces références, parce qu'elle est péremptoire: "Il y avait chez les anciens Perses, écrit notre Shaykh, *une communauté dont les membres étaient guidés par le Vrai et qui par lui observaient l'équité* (cf. Qorân 7/159). C'étaient des Sages éminents à ne pas confondre avec les Mages (*Mâjûs*). C'est leur haute philosophie de la Lumière, dont témoigne d'autre part l'expérience personnelle de Platon avec celle d'autres Sages antérieurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé le *Livre de la Théosophie orientale*. Et je n'ai pas eu de prédécesseur pour quelque chose comme cela."(1)

Le jeune Shaykh avait parfaitement conscience que le livre "que l'Esprit-Saint inspira à son cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse" était sans précédent. Il a marqué de son empreinte plusieurs générations de philosophes iraniens. La nature de cette empreinte est précisément ce qui justifie le titre préféré ici. Nous préférons "théosophie orientale" à "philosophie orientale". Nous avons maintes fois rappelé que le terme *hikmat ilâhîya* est l'équivalent exact du grec *theosophia*, et ce terme correspond plus exactement que le terme de "philosophie" aux intentions profondes de Sohravardî. Il ne peut en effet dissocier la recherche philosophique (*bahth*) de l'expérience spirituelle que désigne le terme caractéristique de *ta'alloh*, équivalent du grec *theôsis*.

(1) C'est le chapitre XXII du traité intitulé *Kalimat al-tasawwof*. On en trouvera la traduction dans notre ouvrage: Sh. Y. Sohravardî, *L'Archange empourpré*, quinze traités et récits mystiques traduits de persan et de l'arabe, présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14), Paris, Fayard, 1976, p. 170. On observera le remarquable *ta'wîl* du verset qorânique, dont le *zâhir* réfère au peuple de Moïse.

Une recherche philosophique qui n'aboutit pas finalement à celle-ci, est une perte de temps. En revanche une expérience mystique qui ne serait pas précédée d'une sérieuse formation philosophique, est exposée à tous les égarements et illusions. La hiérarchie des Sages est établie, dès le prologue du livre, en fonction de cette double aptitude. Le Sage parfait, c'est le *hakîm mota'allih*, celui qui a vécu l'*apotheôsis* secrète intérieure, correspondant non plus seulement à la certitude du témoin oculaire *(ayn al-yaqîn)*, mais à la certitude du témoin qui est lui-même le lieu et l'organe de l'événement *(haqq al-yaqîn)*. La philosophie délibère sur les concepts. La théosophie pénètre, dans le mystère du passage du visible à l'invisible, et si elle y pénètre, c'est parce que le *hakîm mota'allih* est le lieu même de ce passage. C'est pourquoi nous préférons dire "théosophie orientale" plutôt que "philosophie orientale".

D'autre part, dans notre première édition, nous avions dit: "Théosophie de l'Orient des Lumières". C'est exact. Cette traduction correspond parfaitement au concept sohravardien. Mais pratiquement, à l'usage, le terme s'est révélé un peu lourd; les références multiples ont suggéré un allègement nécessaire, au profit d'un adjectif. Et nous avons pris l'habitude de dire "théosophie orientale", ce qui revient au même. L'*Ishrâq* n'est pas une illumination en général, un photisme quelconque. C'est la lumière de l'astre à son lever, à son "Orient". Il importe donc de toujours conserver cette implication "orientale". C'est faute de l'avoir eu présente à l'esprit, que l'on a battu la campagne en discussions sur le concept d'"oriental".

L'Ishrâq, c'est, dans l'hermétisme latin, la *cognitio matutina*. En outre, nous avons déjà relevé ailleurs, et l'on constatera ici que le concept en rejoint, chez Sohravardî, celui de la "Lumière de Gloire", le *Xvarnah* de l'Avesta *(khorrah* en persan). La connaissance "orientale" *(Ishrâqî)* est donc celle qui "se lève" sur l'âme du théosophe, embrase son être intérieur du flamboiement de son aurore. Les "Orientaux" ce sont ceux qui sont présents à cette aurore, tous ceux en qui est investie cette *cognitio matutina* qui fait "se lever" toutes choses à "leur matin". L' "Orient" *(mashriq)*, chez tous nos philosophes, depuis Avicenne et

Sohravardî jusqu'à Mollâ Sadrâ et ses continuateurs, désigne le monde spirituel (*'âlam qodsî, Malakût et Jabarût*). "Oriental" est tout ce qui en procède. Si les Sages de l'ancienne Perse sont les "orientaux" par excellence, ce n'est pas parce qu'ils se trouvent à l'Orient géographique, mais parce que leur fut impartie cette "connaissance orientale". C'est celle-ci qui a fait d'eux des "Orientaux". En bref, ce sont tous ceux. Célestes et Terrestres, que Sohravardî désigne comme l'Ordre royal de Bahman-Lumière (la première Intelligence du cosmos néoplatonicien, désignée sous son nom avestique). Lorsque l'on se réfère aux cités mystiques du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), la cité de Jabarsâ située à l'Orient, et celle de Jabalqâ située à l'Occident, il arrive que les habitants de Jabarsâ soient désignés comme les "Orientaux". On notera encore la terminologie significative usitée par Mollâ Sadrâ dans le plan de certains de ses livres. La "Théosophie du Trône" (*Kitâb al-hikmat al-'arshîya*), par exemple, est divisée en deux "Orients" (*mashriq*), et un "Orient" comporte plusieurs "levers de lumière" (*Ishrâq*). En bref, je n'ai jamais constaté jusqu'ici que la désignation d'"oriental" ait été rapportée philosophiquement aux habitants d'une cité ou d'une contrée de ce monde-ci. Aussi bien nous sommes-nous longuement expliqué sur ce point dans nos *Prolégomènes I et II*, ainsi que dans le deuxième tome de notre ouvrage: "En Islam iranien ...", auquel il sera utile de se reporter.(2)

C'est pourquoi il m'apparaît superflu de revenir sur les discussions qui ont eu lieu jadis et naguère autour du concept de "philosophie orientale". Discussions que nous considérons comme closes, parce qu'aussi bien elles n'auraient jamais dû s'élever, si seulement l'on avait lu les textes jusqu'au bout, et si tout n'avait pas été vicié, à l'origine, par un préjugé maladif à l'encontre des néoplatoniciens tardifs. Si l'on s'était adressé directement à Avicenne et à Sohravardî pour s'informer de ce qu'ils pensaient quant à la signification des mots "Orient" et "oriental", on se serait gardé de dresser une opposition factice entre *mashriqî et*

(2) Voir notre ouvrage: *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, le tome II: Sohravardî et les Platoniciens de Perse.

Ishrâqî, et l'on aurait compris d'emblée que Sohravardî avait voulu réaliser le projet qu'Avicenne ne pouvait pas, selon lui, mener à terme.

Ce que signifie pour lui le mot "Orient", Avicenne nous le dit clairement dans le récit mystique qu'il intitule "Hayy ibn Yaqzân".(3) C'est le monde des Intelligences chérubiniques et des *Animae caelestes*. Quant à sa "philosophie orientale", ce sont, par excellence, les références que nous trouvons dans ses *Gloses* sur la *Théologie* dite d'Aristote, qui nous informent de ce qu'elle aurait pu être. Cela, beaucoup mieux que les "Cahiers de logique" portant ce nom, que Sohravardî connaissait sans y attacher beaucoup d'importance du point de vue "oriental". Et c'est cette "philosophie orientale" que Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, élève de Mîr Dâmâd, au XVIIe siècle, considérait comme "la Clef du *Shifâ*" (*Miftâh al-Shifâ*, titre qu'il donne à son grand commentaire).(4)

Sohravardî ne niait nullement qu'Avicenne ait eu l'intention de réaliser une "philosophie orientale". Mais sa conviction était qu'Avicenne ne pouvait le mener à bien, faute d'avoir disposé de la "source orientale" Cette source, c'est l'*Ishrâq* au sens et sous tous les aspects rappelés ci-dessus. En bref, le rapport entre Avicenne et Sohravardî est typifié dans le passage du "Récit de Hayy ibn Yaqzân" au "Récit de l'exil occidental". Le prologue de celui-ci l'enchaîne délibérément au premier, avec pleine conscience de le dépasser, tout en insérant un rappel significatif du récit avicennien de "Salamân et Absâl". Sans doute, Sohravardî pressentait-il que le héros mystique avicennien, Absâl, était déjà beaucoup plus proche du héros de "l'Exil occidental".(5)

(3) Cf. notre livre: *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5). Téhéran -- Paris, 1954.

(4) Sur Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, voir *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*. Textes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî. Introduction analytique par Henry Corbin. Tome II (Bibliothèque Iranienne, vol.19). Voir aussi notre article *Theologoumena iranica* dans la revue "Studia Iranica", 1976, II.

(5) Voir dans notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire* (*supra* note 3), la version hermétiste et la version avicennienne de Salamân et Absâl.

L'insistance de Sohravardî, ici et dans ses autres livres, sur le charisme de la Lumière de Gloire *(Xvarnah)* imparti aux souverains extatiques de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay Khosrow, nous informe à coup sûr de la modalité de l'expérience mystique que connote, pour lui, le terme de *ta'alloh*(6). Le Shaykh al-Ishrâq a suffisamment manifesté le but spirituel qu'il poursuivait par son *iranisme*, pour dissiper les réticences héritées de préjugés confondant tout simplement "philosophie islamique" et "philosophie arabe". Peut-être la réapparition de son oeuvre a-t-elle quelque peu bousculé certains schémas de routine. Mais ce bouleversement était nécessarie pour faire sa place légitime à cette philosophie iranienne qu'atteste l'*Anthologie* que nous publions avec notre ami Sayyed Jalâloddîn Ashtîyânî(7). Il y a, chez Sohravardî, l'importance centrale de la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* avestique "dont Zoroastre fut le prophète" (cf. ici p. 157). A cette Lumière s'origine le charisme des prophètes et par là même le concept en rejoint celui de "Lumière mohammadienne" (*Nûr mohammadî*), en prophétologie shî'ite. A cette même Lumière s'origine la hiérarchie archangélique: Sohravardî connaît les noms et fonctions des Amahraspands, les archanges du zoroastrisme, et les autres nombreux *Izad* qui sont les Anges ou seigneurs des espèces (*Rabb al-nû*,' dont la fonction est celle du *ratu* dans le zoroastrisme). Il y a le rappel de la division du monde en *mênôk* et *gêtîk* (subtil et dense, céleste et terrestre). Il y a l'identification de Gabriel, l'Ange-Esprit-Saint, avec l'Ange Sraosha (Sorûsh) de l'Avesta. Il y a dans le "Livre d'Heures" les invocations nommément adressées à Ohrmazd, à Bahman et aux autres Amahraspands(8). Si malgré tout cela, quelqu'un demande encore ce qu'il y a de "zoroastrien" chez Sohravardî, c'est que ni celui-ci ni son interprète n'ont le pouvoir de donner la vue aux aveugles de naissance. En revanche, nous avons évoqué ailleurs le groupe de zoroastriens autour.

(6) Cf. *Archange empourpré (supra* note 1) index s.v. Fereydûn, Kay Khosrow, Xvarnah. Voir aussi notre ouvrage *En Islam Iranien ... (supra* note 2), le tome IV, index général sous les mêmes mots.

(7) C'est l'*Anthologie* à laquelle on réfère ci-dessus note 4. L'impression de la partie persane et arabe du tome III est presque achevée à ce jour.

(8) Cf. *Archange empourpré (supra* note 1), pp. 487 ss. et index s.v.

d'Azar Kayvân, dont la ferveur a donné, au XVIe siècle, la "réponse zoroastrienne" à l'entreprise que le Shaykh al-Ishrâq, en pleine jeunesse, avait scellée par son martyre.

Certes, nous savons bien que pour réintroduire complètement nos philosophes iraniens dans le "circuit" de la philosophie universelle, ou mieux dit de la *philosophia perennis*, il nous faut les traduire en une langue occidentale, et c'est l'un des soucis de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie. Comme nous l'avons indiqué dans la préface du tome précédent, nous avons consacré plusieurs années de cours, à l'École des Hautes-Etudes (Sorbonne), au "Livre de la Théosophie orientale". La traduction française du texte et des commentaires existe dans nos dossiers, et il est bien dans notre intention de la publier. Seulement, le projet exige une mise en ordre matérielle assez complexe. Ce n'est pas un hasard si Qotboddîn Shîrâzî, relayant Shahrazôrî qu'il pille en toute honnêteté *(?)*, a inséré dans la trame même du texte son commentaire détaillé. Le texte de Sohravardî est si concis, parfois si elliptique et allusif, que le commentaire est absolument nécessaire pour en expliciter les intentions, ou tout simplement pour éclaircir le sens des phrases. Aussi bien trouvera-t-on ce commentaire largement exploité dans l'apparat critique du présent volume.

Il y a plus. Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1640) a écrit sous le simple titre de "Gloses" *(hâshiyât, ta'lîqât)*, en fait toute une Somme, dans laquelle il prend des positions si décisives qu'il réfère à ces "Gloses" dans ses ouvrages postérieurs. Ces "Gloses" n'existent encore qu'en lithographie (en marge de l'édition 1315 h.l. du *K.H.I.*). Le Texte en est correct, mais la disposition matérielle peu pratique. Notre ami S.J. Ashtiyânî a promis d'en donner une édition typographique. Le texte de Sohravardî et celui de Mollâ Sadrâ marquent deux grands moments de la philosophie *ishrâqî*. Il arrive à Mollâ Sadrâ de critiquer Sohravardî, de regretter l'insuffisance d'une position de thèse, mais on peut dire que c'est toujours pour aller de l'avant, pour achever la retombée de la voûte qui nous manque dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq, prématurément disparu. Il nous apparaît

donc qu'une traduction du "Livre de la Théosophie orientale" requiert d'être accompagnée, non seulement de celle des passages les plus importants de Qotboddîn Shîrâzî, mais aussi de celle des "Gloses" de Mollâ Sadrâ. Nous avons également dans nos dossiers la traduction de la "Métaphysique" de la *Trilogie* contenue dans le tome précédent. La mise au point de tout cela n'est pas sans demander quelque délai.

Nous ne dirons que peu de choses sur les deux petits traités qui font suite ici au "Livre de la Théosophie orientale". Le premier a pour titre le "Symbole de foi des philosophes". Nous en avons donné la traduction française intégrale, avec présentation et notes, dans le recueil de quinze traités de Sohravardî, dont nous avons groupé la traduction sous le titre de l'un d'eux: *L'Archange empourpré*(9). La traduction figure dans la première partie du recueil: "La doctrine du philosophe mystique".

L'autre petit traité est le récit mystique intitulé "Récit de l'Exil occidental". On en trouvera également la traduction française avec présentation et notes, dans le même recueil où il figure dans la seconde partie: "La doctrine devenant événement de l'âme"(10). Nous n'en avons pas résolu toutes les énigmes. Nous avons rappelé ci-dessus qu'il trouve son point de départ dans l'évocation de deux récits avicenniens: le récit de Hayy ibn Yaqzân et le récit de Salamân et Absâl. Son titre, "l'Exil occidental", équilibre parfaitement le concept de la "théosophie orientale". Nous avons noté ailleurs combien l'on est frappé par ses réminiscences apparentes d'un texte gnostique célèbre: le "Chant de la Perle", contenue dans les *Actes de Thomas,* histoire du jeune prince parthe missionné de l' "Orient" en ce monde de l'exil. Pourtant il est difficile de supposer que Sohravardî l'ait connu. Cela pose d'autant mieux le "Chant de la Perle" et le "Récit de l'exil occidental" comme deux témoins de la gnose iranienne constante, avant l'Islam et depuis l'Islam.

(9) Voir *ibid,* les pp. 11 à 30.

(10) Voir *ibid.*, les pp. 267 à 287. Un commentaire plus développé accompagne la même traduction dans notre ouvrage *En Islam iranien* ... tome II (*supra* note 2).

Les *Prolégomènes II* du présent volume s'achèvent par quelques pages de "perspective" (pp.95-99), rédigées en 1952. C'était bien la ligne d'horizon que nous percevions alors, et c'est bien à ce même horizon que nous avons vu monter les figures et les thèmes de la philosophie irano-islamique, au fur et à mesure de nos recherches. Que l'on veuille bien se reporter aux ouvrages que nous avons publiés depuis lors(11). La philosophie où théosophie *ishrâqî*, en ses deux grands moments que représentent l'œuvre de Sohravardî et celle de Mollâ Sadrâ, nous apparaît de plus en plus comme caractéristiques d'une philosophie iranienne qui n'a plus le droit d'être absente de nos jours. Du point de vue comparatiste, nous dirons que la région de la philosophie qui offre le plus d'affinité avec elle, est celle de nos platoniciens hermétistes de la Renaissance (Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc.), celle de l'hermétisme religieux d'un John Dee et de ses émules. L'appel de ceux-ci à la *theologia prisca* (la théologie antique) placée sous le patronage d'Hermès Trismégiste, n'est pas sans analogie avec l'appel de Sohravardî aux sages *khosrovânîyûn* de l'ancienne Perse, et il savait, lui aussi, que "Hermès est le père des Sages."

Sohravardî a conjoint les deux noms de Platon et de Zoroastre/ Zarathoustra sous la clarté conjointe du *Xvarnah* et de la "Lumière mohammadienne". En même temps qu'il rattachait l'ancien prophétisme iranien à la lignée des prophètes de la Bible et du Qorân, il ouvrait au platonisme une voie qui, dans toute la mesure où elle s'accorde avec celle des néoplatoniciens tardifs, diffère de l' "intellectualisme" qui a si fréquemment prédominé dans les interprétations modernes de Platon. C'est sur cette voie qu'il a instauré, avec le schéma des trois mondes l'ontologie du monde médian qui est le *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl)*. Sa métaphysique de l'Imagination et de l'*imaginal* sera parachevée

(11) Principalement les ouvrages auxquels nous nous sommes référé ici: *En Islam iranien ... (supra* note 2), les quatre volumes (1971-1972); *L'Archange empourpré ... (supra* note 1); *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961, dont la seconde partie contient des textes traduits de onze auteurs.

par Mollâ Sadrâ, dont l'œuvre nous montre le contraste entre une philosophie iranienne qui a ignoré jusqu'au nom d'Averroès, et une philosophie occidentale submergée par la crue de l'averroïsme.

Il appartient à cette philosophie iranienne, a Mollâ Sadrâ et à ses confrères, de professer que les grands philosophes ont puisé, eux aussi, leurs connaissances à la "Niche aux lumières de la prophétie" *(Meshkât al-nobowwa)*. Il y a une vocation commune au prophète et au philosophe. Comme une *mimêsis (hikâyat!)* de la quête de Salmân le Perse, Salmân le Pur, la quête du philosophe est aujourd'hui la quête d'une "philosophie prophétique".

Henry CORBIN

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION

Les pages qui suivent n'ont d'autre dessein que de rattacher la présente publication à celle dont elle est la suite, leur ensemble formant les assises de ce « Corpus sohrawardien » que depuis un certain nombre d'années je me suis proposé d'édifier. Elles s'intitulent simplement *Prolégomènes II*, parce qu'elles continuent les Prolégomènes qui ont introduit le premier volume de ce *Corpus*, paru comme T.XVI de la *Bibliotheca Islamica*, à Istanbul en 1945, sous le titre d'*Opera metaphysica et mystica*[1]. Non seulement les éditions critiques de textes philosophiques en arabe et en persan exigent un labeur minutieux et prolongé — le travail suscitant peu de vocations malgré sa nécessité impérative pour tout expose futur de la pensée philosophique en Orient, — mais encore les vicissitudes de notre temps viennent souvent jeter à bas les projets édifiés par des savants tout dévoués à leur œuvre de restauration. Outre les difficultés économiques, les changements de résidence rendent impossible la surveillance

1. Titre complet : Shihâbaddîn Yaḥyâ Sohrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin. Vol. I *(Bibliotheca Islamica* hrsg. v. Hellmut Ritter, 16.) Istanbul, 1945. In-8° lxxxi + 511 p.

Transcription. Pour le présent volume, notre imprimerie ne disposant pas d'un nombre suffisant de caractères munis de signes diacritiques, on a dû transcrire les emphatiques et l'aspirée ع par des caractères *italiques*. L'accent circonflexe marque les voyelles longues ; les majuscules en sont malheureusement dépourvues. La plupart des termes techniques et titres d'ouvrages n'ont pu être donnés en italiques; ils le sont en caractères ordinaires mis entre guillemets. Les notes ont dû être composées dans le même corps que le texte.

presque quotidiennement nécessaire de travaux de typographie délicats qui se prolongent pendant de longs mois, voire des années; le succès des plans formés dans la ferveur de l'esprit, est alors compromis. De plus, les collections dans lesquelles les Orientalistes peuvent publier leurs textes suivant toutes les exigences des règles critiques, sont fort peu nombreuses. Il n'apparaîtra pas insolite qu'à notre époque, une œuvre telle que le *Corpus* sohrawardien ait dû demander asile d'une collection à l'autre.

La naissance de la *Bibliothèque Iranienne* à Téhéran, principal témoignage d'activité du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, a permis de mener à bien la poursuite de l'œuvre commencée à Istanbul. La présentation des textes et l'apparat critique suivront ici les mêmes règles que dans le volume antérieur de la *Bibliotheca Islamica*; aussi bien leur codification était-elle le fruit de vingt années d'expérience de son savant éditeur, Hellmut Ritter. On pourra donc passer d'un volume à l'autre sans dépaysement, si bien que ce n'est pas un écartèlement qu'aura subi ainsi l'œuvre de Sohrawardî, c'est plutôt un lien qu'elle-même aura établi entre les deux «Bibliothèques». Je remercie M. Ritter de l'avoir si bien compris, de même que je le remerciais jadis de m'avoir aidé de son expérience et d'avoir mis à ma disposition les matériaux réunis par lui, me permettant ainsi de mener à bonne fin l'édition d'une œuvre aux proportions et aux difficultés redoutables.

Ce second volume des œuvres de Sohrawardî aura été entièrement préparé en Iran. En le publiant, ce serait une ingratitude de ne pas me rappeler l'émotion et le réconfort que j'éprouvai, il y aura de cela bientôt sept ans, lorsque j'arrivai à Téhéran après un long voyage dont les conditions de transport ne m'avaient permis d'emporter comme principal bagage que le Tome I des *Opera metaphysica*. Certes, je savais que la tradition de l'«Ishrâq» avait en Iran des racines profondes; c'était la raison même du séjour projeté alors pour quelques mois, et qui dure encore. Mais je n'avais pas exactement prévu la ferveur de l'écho qu'à cette époque-là du moins, on y pouvait éveiller en traitant de cette philosophie qui a incorporé une essentielle vision de l'ancienne Perse, et qui de génération en génération n'a cessé d'y être méditée. C'est un sujet de conversation que l'on peut aborder avec chaque Iranien ayant reçu quelque formation théologique.

La philosophie de l'«Ishrâq» a été en ce pays même l'objet de travaux scientifiques récents. J'ai plaisir à citer ici la recherche que mon savant ami, le Dr Moḥ. Mo'în, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, publia en complément de son compact volume sur «le Mazdéisme et son influence dans la littérature persane[2]». Et ce serait être incomplet que de ne pas mentionner d'autre part, certaines publications récentes de professeurs de théologie[3], traitant de la philosophie de l'«Ishráq». Elles révèlent une connaissance et une conservation si parfaites de la problématique et des méthodes traditionnelles, qu'à quelques détails près, elles ne seraient pas datables dans le temps. Elles ont donc une inestimable valeur de témoignage; en même temps elles sont l'indice des graves problèmes que pose en fait le maintien en vie d'une tradition philosophique. Il faut qu'intervienne une *médiation* de la conscience; en Occident nous avons pu nous la proposer par l'histoire, par la psychologie, par la phénoménologie, par d'autres recours encore. De toutes manières il faut qu'une signification réapparaisse «au présent», pour qu'une valorisation nouvelle soit possible et soit consciemment assumée. C'est peut-être l'un des plus graves problèmes qui se posent à la conscience spirituelle de l'Orient.

Nous pensons aider un peu nos amis dans cette tâche pour laquelle nous ne pouvons nous substituer à eux, en leur apportant du moins quelques œuvres fondamentales, aux textes bien lisibles parce qu'éprouvés par un long travail sur les manuscrits.

Je crois superflu de répéter ici ce que j'ai eu l'occasion d'exposer dans les *Prolégomènes I*, concernant la vie et la bibliographie de Sohrawardî (ob. 587/1191), le classement de ses œuvres et le plan de mon édition. J'avais montré comment il m'apparaissait difficile, malgré les indications fugitives des commentateurs, de fixer un classement chronologique bien déterminé pour chacune[4]. Il y a d'un bout

2. «Mazdayasnâ va ta'thîr-e ân dar adabîyât-e pârsî» (Publications de l'Université de Téhéran, n° 9). Téhéran 1326-1948. — «*H*ikmat-e Ishrâq va farhang-e Irân» (tirage à part de la revue «Amûzash ô Parvarash» xxiv). Téhéran 1329.

3. Cf. Moḥyîaddîn Mahdî Ilâhî Qomshahî «*H*ikmat-e Ilâhî»; et Mahdî Ashtiyânî «Asâs al-Taw*h*îd» (Public. de l'Université de Téhéran, n°s 113 et 119). Téhéran 1330-1951.

4. Cf. Prolégomènes I, pp. vii-xiv.

à l'autre une constance et une unité d'intention : la jonction impérieuse du savoir philosophique et de l'expérience mystique, constituant la « *H*ikmat ilâhîya », la philosophie qui a sa source en la Sophia divine, qui est celle du « *H*akîm ilâhî », en la vérité étymologique ici de la transposition du grec en arabe le *theosophos*, le « *H*akîm mota'allih », celui qui a l'expérience sophianique de la *thedsis*. Très tôt Sohrawardî a dépassé la philosophie péripatéticienne sur un point précis et décisif, objet d'une discrète confession personnelle (nous la rappellerons plus loin). Mais jamais, il importe de le noter, la philosophie aristotélicienne n'a été rejetée par lui en tant que *propédeutique* absolument nécessaire à la formation et à l'expérience du philosophe. Cette nécessité sera encore solennellement rappelée à la fin du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq ». L'opposition entre philosophie de l'« Ishrâq » et philosophie péripatéticienne ne condamne que ceux des Péripatéticiens qui se contentent de la dialectique rationnelle, sans jamais arriver ni même aspirer à la rencontre intérieurement vécue des « êtres de Lumière ». Elle ne signifie nullement le rejet d'une formation philosophique nécessaire, sans laquelle le mystique rentrerait dans l'un des cas prévus par le prologue du même livre : le spirituel dépourvu de culture philosophique. C'est un point qu'il ne faut jamais oublier, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'analyser la relation entre Avicenne et Sohrawardî.

Ayant esquissé un groupement des œuvres fondé sur leur concept même et leur mode de présentation (grandes œuvres didactiques, *opera minora*, récits d'initiation, psaumes et doxologies), j'avais indiqué le plan que se proposait de suivre l'édition[5]. Une tétralogie en supporte l'édifice. Dans les *Opera metaphysica I* on aura trouvé la *Métaphysique* des trois premières parties de cette tétralogie : « Talwî*h*ât, Moqâwamât, Mo*t*âra*h*ât ». Ces trois livres, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique à son livre fondamental, celui qui achève la tétralogie et dont nous présentons le texte arabe dans le présent volume, le « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq ». Ces œuvres majeures, nous les avions groupées sous l'indice A. Les deux opuscules qui dans ce volume ont été adjoints au texte du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq » appartiennent l'un au groupe B *(opera minora)*, c'est

5. Ibid. pp. xvi-xvii.

«le Symbole de Foi des Philosophes»; l'autre au groupe C (récits d'initiation, romans symboliques), c'est le «Récit de l'Exil occidental». Nous nous conformons ainsi au plan que nous avions annoncé pour notre édition[6]. Un autre volume sera encore nécessaire pour l'achèvement des *Opera metaphysica*. Restera alors à mener à bien l'édition des œuvres sur la *Physique*. Nous définirons plus loin les tâches de la traduction française.

Je n'avais pas non plus l'intention de revenir ici sur l'étude que le volume antérieur m'avait donné l'occasion d'esquisser, concernant la notion d'«Ishrâq» sous le triple aspect de la «connaissance orientale», de la «philosophie orientale» et de la «tradition orientale[7]». Tout le but de l'édition des œuvres de Sohrawardî est précisément de préparer la voie pour reprendre alors cette étude, en lui donnant toute l'ampleur désirable. Cependant, de récents travaux, parmi ceux dont la célébration du millénaire d'Avicenne fut l'occasion, ont posé de nouveau la problème de la «philosophie orientale». Sans doute ne mettent-ils pas directement en cause l'œuvre et la pensée de Sohrawardî comme telles. Néanmoins, l'opinion ayant prévalu depuis quelque vingt-cinq ans que la «philosophie orientale» d'Avicenne devait être définie en dehors de toute connexion avec l'«Ishrâq» de Sohrawardî, et que chez ce dernier la philosophie de l'«Ishrâq» était peut-être bien une «philosophie illuminative» mais certainement pas *la* philosophie «orientale», — et comme d'autre part je garde le sentiment que les textes de Sohrawardî nous disent tout le contraire, et qu'en Iran même depuis des siècles la philosophie de l'«Ishrâq» a valu aussi bien comme «philosophie orientale», — je crois nécessaire de procéder à une très brève mise au point de quelques questions récemment soulevées.

II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA «PHILOSOPHIE ORIENTALE»

Il nous faudra revenir ici sur l'une des Gloses que *S*adraddîn Shîrâzî (Mollâ *S*adrâ) écrivit sur le «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq», celle

6. Ibid. pp. xxiii-xxiv.
7. Ibid. pp. xxv-lxii.

qui mit Nallino en mesure d'affirmer que la «Logique des Orientaux» (Manṭiq al-Mashriqîyîn) publiée au Caire en 1910, n'était en fait que la première partie de cette «philosophie orientale» d'Avicenne dont on ne sait si la trace est simplement et à jamais perdue, ou bien si elle a jamais été réellement écrite. Déjà dans les *Prolégomènes I*, j'avais dû me résoudre sous l'injonction des textes, à aller à l'encontre d'une sorte de dogme en vigueur depuis vingt-cinq ans. Il m'était apparu ceci.

En un minutieux inventaire bibliographique, Nallino avait recensé toutes les «tentatives» des Orientalistes depuis Tholuck et Pusey jusqu'à Munk, pour identifier le concept de «*Ḥ*ikmat al-Ishrâq» avec celui de «philosophie orientale»[8]. Ces «tentatives» qui apparaissaient au regretté savant comme dépourvues de base, ne faisaient pourtant que s'accorder, à leur insu peut-être, avec ce qui est non pas une tentative mais le legs transmis comme une possession assurée d'âge en âge par la «tradition orientale» ou *ishrâqî*. Certes, la surprenante lecture «moshriqîyûn» ou «moshriqîya» proposée par Mac Guckin de Slane et qui fourvoya plusieurs Orientalistes jusqu'à Léon Gauthier, donna lieu à une élégante et convaincante démonstration grammaticale de son impossibilité[9]. Il est à soupçonner, il est vrai, que cette rectification, le moindre shaikh «Ishrâqî» subsistant en Iran, fort des leçons traditionnelles, eût pu l'apporter spontanement. En tout cas, de là à conclure que la «*Ḥ*ikmat ishrâqîya» n'est pas «mashriqîya», il y a une marge que l'on ne pourrait franchir qu'en cédant trop rapidement à certaines présuppositions inavouées.

La séparation instituée entre le propos avicennien de philosophie orientale et l'«Ishrâq» présuppose, entre autres, que les termes d'«Ishrâq» et «Ishrâqîyûn» soient des termes techniques crees par Sohrawardî, et ignorés avant lui. Or, pour ne donner qu'un exemple, j'ai

8. Cf. C. A. Nallino, Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna? *in* Raccolta di scritti editi e inediti ... a cura di Maria Nallino, vol. VI, Roma 1948, pp. 224-226 (art. primitivement paru *in* Rivista degli Studi Orientali 1925).

9. Ibid. pp. 227-234, 236-239. Cf. de Boer, art. «Ishrâqîyûn» *in* Encyclopédie de l'Islam, où «*Ḥ*ikmat al-Ishrâq» est encore identifiée avec «*Ḥ*ikmat moshriqîya». Ibid. *in* Supplément, l'identification est rejetée comme appartenant au «domaine de la fable». Soit, mais il reste l'équation «ishrâqîya» et «mashriqîya» chez Sohrawardî.

en occasion de citer ailleurs le propos d'Ibn Wa*h*shîya mentionnant les philosophes «Ishrâqîyûn» pour en rattacher la lignée à la «sœur d'Hermès», ce qui s'accorde parfaitement avec l'hermétisme de la philosophie sohrawardienne[10]. Mais surtout l'on se demande comment il était possible d'avoir en main l'édition du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq» lithographiée à Téhéran en 1315 h., sans relever les nombreux passages[11] dans lesquels Sohrawardî ou son commentateur mentionnent les «*H*okamâ' al-Mashriqîyûn», «*H*okamâ' al-Mashâriqa», «al-Mashriqîyûn» (cf. notre index), c'est-à-dire les philosophes de l'«Ishrâq» comme «philosophes orientaux»; et comment il était possible d'accumuler les exemples[12] de l'emploi de l'adjectif «ishrâqî» (se rapportant aux thèses, aux sciences, à la connaissance ishrâqî) comme si le terme y contrastait avec «mashriqî», d'invoquer même l'autorité de Mollâ *S*adrâ dans ses «Asfâr», alors que précisément Mollâ *S*adrâ emploie aussi bien l'un et l'autre terme, et salue Sohrawardî du titre de «shaikh de la secte des *Orientaux*, résurrecteur des doctrines des Sages Perses concernant les thèses fondamentales de la Lumière et des Ténèbres» شيخ اتباع المشرقيين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة[13].

Dans la Glose à laquelle il a été fait allusion plus haut[14], *S*adrâ Shîrâzî cite occasionnellement quelques lignes pour lesquelles il réfère à la «philosophie orientale» (*H*ikmat mashriqîya) d'Avicenne. La citation n'est pas faite *verbatim*, mais elle est parfaitement reconnaissable, comme le remarquait Nallino qui put la retrouver dans le texte du «Man*t*iq al-Mashriqîyîn». Cependant il eût fallu pousser plus loin l'en-

10. Cf. H. Corbin, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî (Publications de la Société d'Iranologie, n° 3). Téhéran 1946, p. 18. Ibn Wa*h*shîya (en quelque sens que l'on se prononce sur ses œuvres) écrivait au IIIme/Xme siècle.

11. Notamment p. 12, l. 11 ss.; reproduit ici dans l'appendice p. 298.

12. Cf. C. A. Nallino, art. cit. p. 239, n. 2.

13. «K. al-Asfâr al-Arba'a», Téhéran 1282, p. 583 l. 25. Cf. Prolégomènes I, pp. xli et liii ss., et «Mo*h*âra*h*ât» § 223, la chaîne de transmission du «Levain éternel».

14. Cette glose se trouve *in* lithogr. Téhéran, p. 61, où elle commence en haut de la page et descend dans la marge de gauche. Elle se rapporte non pas au commentaire, mais au texte même de Sohrawardî (correspondant à notre édition p. 20 l. 15). Nallino en a donné la traduction art. cit. p. 250.

quête pour retrouver la citation de Sohrawardî qui, appelée par le contexte, est introduite ensuite par Mollâ *Sadrâ*. La question traitée est celle de l'indéfinissabilité des choses simples, et la citation de Sohrawardî provient du second *Mashra'* de la Logique de son livre «al-Mashâri' wa'l-Mo*ṭ*âra*ḥ*ât[15]». Il n'y a pas à insister sur le philosophème en discussion à propos duquel Mollâ *Sadrâ* peut exprimer en toute liberté d'esprit, comme en plus d'une autre occasion, quelques réserves sur une opinion exprimée par le Maître de l'Ishrâq ; cela n'altère en rien une attitude générale, telle que l'expriment les qualifications solennelles rappelées plus haut. L'intérêt exceptionnel de la citation faite par Mollâ *Sadrâ*, est de référer à un texte où le Maître de l'Ishrâq allègue lui-même la «philosophie orientale» du Maître Avicenne. Avant de se prévaloir de cette citation en faveur de la thèse qui isole le propos «oriental» du propos «ishrâqî», la première, la plus impérieuse curiosité à satisfaire consistait à retrouver le contexte sohrawardien.

L'ayant retrouvé, il me parut d'une telle importance pour le concept de l'«Ishrâq», que je l'ajoutai en note, au début de la Métaphysique des «Mo*ṭ*âra*ḥ*ât[16]». A la suite des quelques mots inclus dans la citation à laquelle se bornait *Sadrâ* Shîrâzî, et qui laissait pressentir toute l'importance de la rencontre, Sohrawardî s'exprime en termes très clairs et très directs à propos de la «philosophie orientale» d'Avicenne. On ne peut répéter ici les quelques commentaires donnés ailleurs[17], mais simplement rappeler qu'il en ressort ce qui suit. Bien loin que Sohrawardî accorde que sa philosophie de l'«Ishrâq» soit étrangère au propos de la «philosophie orientale» (mashriqîya), c'est pour lui-même qu'il en revendique le propos authentique. Ce par quoi il a conscience de se distinguer d'Avicenne, c'est que

---

15. La citation de la «*Ḥ*ikmat mashriqîya» par Mollâ *Sadrâ* dans la glose citée ci-dessus, correspond aux pp. 40-41 du «Man*ṭ*iq al-Mashriqîyîn», éd. du Caire. La citation du même livre dans les «Mo*ṭ*âra*ḥ*ât» de Sohrawardî, à laquelle réfère à son tour Mollâ *Sadrâ*, correspond à la p. 45, l. 14-15. Le texte du Caire dit : ان الامور البسيطة ليس لها - على ما علمت - حدود ولا لها رسوم Sohrawardî, citant de mémoire, écrit : ان البسايط ترسم ولا تحد Cf. notre édition des «Mo*ṭ*âra*ḥ*ât» p. 195 en note.

16. Cf. référence donnée ci-dessus n. 15.

17. Cf. Prolégomènes I, pp. xxxviii-xl.

celui-ci a bien laissé des «Cahiers séparés et incomplets» dont il fait remonter la doctrine aux Orientaux, mais son entreprise ne pouvait réussir, car il n'avait pas atteint à l'authentique «Source orientale». Que celle-ci ait d'abord un sens transcendant et qu'elle désigne l'univers originel et la Source des êtres de Lumière, permettant par dérivation de nommer de son nom ceux des Sages à qui sur terre ces êtres de Lumière se sont révélés, c'est-à-dire par excellence les Sages Perses, on l'a indiqué dans les *Prolégomènes I*, et il y sera encore fait allusion plus loin en présentant le «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq». Il en résulte alors que les Orientalistes, tels que Tholuck et Munk, qui identifiaient «Ishrâq» et philosophie orientale, sans connaître directement Sohrawardî, *avaient une intuition parfaitement juste de ce dont* il s'agissait. Nous rappellerons également plus loin que l'idée de l'«Ishrâq» n'est complètement traduite ni par «philosophie de l'illumination» ou «illuminative» tout court, ni par «philosophie de l'Orient» ou «orientale» tout court. Lorsqu'il y aura lieu d'employer la formation adjectivale, nous recourrons, faute d'un terme unique, à un composé: philosophie «orientale-illuminative». Dans ce composé, chacun des aspects est à titre égal la raison de l'autre; le second terme ne doit pas être entendu comme un attribut du premier.

On dira peut-être qu'il en ressort effectivement que l'intention de Sohrawardî fut bien d'instaurer ou de restaurer la *philosophie orientale*, mais qu'il ne s'ensuit pas que la philosophie orientale d'Avicenne eût concordé avec son propos. Certes, sinon il n'y aurait pas eu de «sohrawardisme». Toutefois nous voudrions faire observer deux choses. En premier lieu, c'est qu'un des résultats de nos études sohrawardiennes *jusqu'ici, a été de marquer à la fois* que la philosophie de l'«Ishrâq» propre à Sohrawardî avait droit au titre de «philosophie orientale» qui lui était contesté, et que lui-même n'ignorait nullement le propos d'Avicenne. Et il faut observer que la critique adressée par lui à Avicenne à propos de ces «Cahiers» ne doit pas être exagérée dans le sens d'un mépris pour le vieux maître. Loin de là. J'ai encore rappelé plus haut que la philosophie péripatéticienne était considérée par le Maître de l'«Ishrâq» comme représentant une période de formation et de préparation rigoureusement requise, avant d'entrer dans

la Voie de la mystique expérimentale et des réalisations spirituelles[18]. Les Péripatéticiens qui sont, comme tels, objet de critiques, sont ceux qui s'arrêtent en route, et qui, s'arrêtant en route, ont fait dégénérer les doctrines en querelles verbales et savoir livresque.

En second lieu, quant à la position d'Avicenne elle-même nous n'avons à en traiter ici que dans la mesure où les textes présentés dans ce volume peuvent l'éclairer, c'est-à-dire dans la mesure où Sohrawardî se situe explicitement par rapport à elle. Comme nous l'avions indiqué déjà antérieurement[19], ce n'est pas dans le matériel des grands traités didactiques qu'une relation positive et signifiante entre les deux maîtres peut être valorisée, mais dans les récits d'initiation, les romans symboliques qu'ils ont écrits l'un et l'autre, et pour lesquels, de l'aveu même de Sohrawardî, Avicenne lui donna l'impulsion. On y reviendra plus loin, à propos du Récit de l'Exil occidental, inséré dans le présent volume.

Mais dès maintenant, en prévision du lien que l'on peut voir s'y établir jusque dans le dépassement accompli, et qui rejette dans l'ombre tout autre emploi épisodique du mot «oriental» en un sens non technique, nous poserons cette question : au lieu de nous perdre en conjectures sur une «philosophie orientale» dont le concept n'aurait rien à voir avec celui de l'«Ishrâq», et dont la tradition philosophique n'a pas conservé de trace, ne faudrait-il pas avant tout nous demander si Avicenne n'a pas indiqué quelque part en toute clarté quel était son concept de l'«Orient»? Or, c'est ce qu'il a fait avec une netteté de vision décisive, dans son Récit de *Hayy* ibn Yaqẓân. Là même c'est un concept transcendant de l'Orient qu'embrasse la vision : univers archangélique et angélique des Formes pures subsistantes, depuis les Chérubins (Karûbîyûn) jusqu'aux «anges terrestres[20]». Et dans le schéma des deux régions, Orient et Occident,

18. Mais Sohrawardî et ses commentateurs reprocheront à Avicenne d'avoir fait à l'occasion un éloge excessif d'Aristote au détriment de Platon et des anciens Sages (Cf. dans ce volume p. 11 l. 8-11 et pp. 303-305, gl. 18-21.

19. Cf. Prolégomènes I, p. xl n. 55.

20. Mehren (Traités mystiques . . . d'Avicenne, Leyden 1889-1894, 4 fasc. in fol.) eut le mérite de faire œuvre de pionnier en attirant le premier l'attention sur les «rasâ'il» mystiques d'Avicenne. Le texte

qui y départagent l'univers de l'être, viennent s'insérer les deux grands motifs sohrawardiens qui dominent le présent livre: théosophie mystique «orientale» et exil «occidental». Les caractéristiques absolument propres de la doctrine sohrawardienne sont absentes de l'avicennisme. Mais il y a quelque chose de commun entre l'Orient montré au voyant du Récit de *H*ayy ibn Yaqẓân, et l'Orient auquel «se lève», éclôt et réfère la philosophie de l'«Ishrâq». On peut dire au moins cela. Rien de plus peut-être, mais tout cela.

Il apparaît du même coup difficile de nier sur ce point la relation directe entre les deux maîtres, celle-là même qu'atteste Sohrawardî en traduisant en persan le Récit de l'Oiseau, et en donnant l'essor à son propre Récit de l'Exil à partir de la finale du Récit de *H*ayy ibn Yaqẓân, précisément parce qu'il jugeait que celui-ci n'allait pas jusqu'au bout, jusqu'au «Grand ébranlement». C'est là même dire de quelle «philisophie orientale» Sohrawardî trouvait l'amorce chez Avicenne lui-même, et dans quelle mesure.

Certes les expériences spirituelles de l'un et de l'autre sont d'une tonalité différente; sinon précisément, avons-nous dit, il n'y aurait pas eu cette doctrine sohrawardienne dont le secret est indiqué en traits de feu au cœur du livre «*H*ikmat al-Ishrâq». En revanche, comment dénier au «philosophe Avicenne» toute «expérience mystique[21]», à moins d'avoir *a priori* défini l'expérience mystique en termes si étroits que l'on s'oblige à en exclure de multiples formes? On ne devrait jamais oublier que cette Intelligence agente qui est la source

---

arabe du «Récit de *H*ayy ibn Yaqẓân» est difficile; la traduction-résumé de Mehren est très pâle. On a l'impression que tout le monde a été découragé de méditer ce texte. J'en ai découvert une version persane et un commentaire en persan, établis sur l'ordre même du prince 'Alâoddawla, donc du vivant même d'Avicenne ou dans les premières années qui ont suivi sa mort. On trouvera texte arabe, version et commentaire en persan, traduction française intégrale, dans un ouvrage en cours d'impression, *Avicenne et le Récit visionnaire* (Collection du millénaire d'Avicenne, publiée par la Commission des monuments historiques de l'Iran.)

21. Nous ne disons pas «ta'alloh» (les commentateurs précisent qu'Avicenne n'y atteignit pas), mais nous pensons au prologue de *H*ayy ibn Yaqẓân et à l'allusion du § 24 (de notre édition) impliquant un état vécu sans lequel les trois récits n'auraient pu être conçus.

et le terme de toutes les opérations de la *psyché* humaine, est identifiée par nos philosophes avec l'Esprit-Saint. Lorsque l'on voit dans cette identification quelque forme de rationalisme, n'est-ce pas notre propre « intellectualisme » que nous projetons dans une philosophie qui n'aurait même pas eu de mot pour traduire ce que nous, modernes, nous voulons dire par là, notre réduction de l'esprit à l'intellect? C'est plutôt une démarche inverse qui s'accomplit pour nos philosophes ; c'est l'intelligence qui est « reconduite à sa source » (c'est cela le *ta'wîl*), et cette source est l'Esprit-Saint. L'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, n'est pas un *Geist* collectif, mais une Puissance archangélique de nature personnelle qui est aussi bien la médiatrice par qui nous sont infusées toutes nos connaissances, que celle par qui s'explicitent les aspirations et espérances de l'âme. Concevoir alors l'*ishrâq* que, selon la terminologie avicennienne elle-même, elle projette sur nos âmes, comme une simple « clarté intellectuelle » au sens que nous, modernes, pouvons donner à ce mot, ce serait délibérément obscurcir une vision, fausser la tonalité d'une pensée et d'une âme.

Les présuppositions que chaque interprète apporte avec lui, ne font le plus souvent que rendre impossible le dévoilement de l'objet, simplement parce qu'elles commandent une perception du monde étrangère à cet objet. On sera d'ores et déjà persuadé, par exemple, que les textes mystiques d'Avicenne sont d'une inspiration néoplatonicienne dite modérée, « bien éloignée des extravagances de Jamblique et de Proclus[22]. » Déjà le fait de s'exprimer ainsi à l'égard de Proclus ne dénonce pas seulement un manque de congénialité, il implique qu'ici la lumière ne se lèvera pas sur l'objet et que l'on ne laissera pas le *phainomenon* se « révéler ». Certes, les conditions de notre *exister* imposent à chacun de nous ces limites du « champ herméneutique. » Mieux vaut en convenir. Sinon, c'est à la lumière même que l'on en arrivera à contester sa vertu « luminatrice ». On laissera entendre, par exemple, que même le terme de « philosophie

22. Nallino, art. cit. p. 240. — Avicenne avait pourtant bien conscience de se rendre lui-même coupable d'« extravagances » aux yeux du solide bon sens, ainsi qu'en témoigne l'admirable humour qui termine le Récit de l'Oiseau (trad. nouvelle dans le livre annoncé supra n. 20).

illuminative» n'est peut-être pas exact, *ashraqa* (IVme forme) ayant le sens intransitif de «resplendir» et non pas, sinon tardivement, le sens transitif d'«illuminer[23]». Mais, c'est une chose connue, le lexique des philosophes, en quelque langue que ce soit, n'est pas réductible aux seules formes enregistrées dans les dictionnaires (en général ce sont les dictionnaires des termes philosophiques qui font surtout défaut dans toutes les langues). J'avoue ne pas arriver à très bien me représenter une lumière qui «resplendit» sans illuminer. Nos philosophes ont toujours rattaché à la notion d'«Ishrâq», cette idée que la lumière est فيّاض للغير. Si l'on a la patience de se reporter à tous les passages auxquels, dans notre index, réfèrent les mots «ishrâq, ishrâqât, shorûq» etc., on se formera vite une conviction, jusqu'à ces pages finales presque haletantes où sont énumérées les diverses espèces de lumières correspondant aux différents degrés de l'expérience illuminative[24].

Par un choc en retour des problèmes, nous serions conduit à nous poser une question un peu scandaleuse, car elle ébranlerait l'idée que, dans l'état des textes, il y ait à rechercher une «philosophie orientale» avicennienne ailleurs que dans l'*Orient* du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. Nallino avait très justement observé[25] que le titre de «Man*t*iq al-Mashriqiyîn» avait été fabriqué de toutes pièces pour le texte édité au Caire en 1910, sans doute d'après le titre donné dans le Catalogue des manuscrits (Kitâb al-mashriqiyîn), titre fabriqué lui-même d'après le contenu de la préface. Mais alors, qui-

23. Ibid. p. 238 n. 2.

24. Cf. le présent volume pp. 252-254; et p. 245 n. les intéressantes explications de Qo*t*baddîn sur le mot مشرقين figurant dans le passage commenté, et que l'on peut lire, dit-il, soit comme pluriel de «mosharriq» (nomen agentis IIme forme) en tant que se rapportant aux Anges qui attirent les âmes vers l'Orient (sharq) ou la Lumière levante (ishrâq), — soit comme pluriel de «moshraq» (participe passif IVme forme!) en tant que se rapportant aux âmes ainsi attirées, «illuminées». Shahrazûrî définit «tashriq» comme la recherche de l'«Ishrâq» qui est le Monde de la Lumière (ni les dictionnaires ni l'usage courant du mot «tashriq» ne prévoient ce sens). Bref, il est impossible d'isoler dans le terme et le concept d'«Ishrâq» ce qui est «Orient» et ce qui est «Lumière» ou illumination.

25. art. cit. p. 246 n. 3.

conque a expérimenté sur place avec quelle générosité ont été apposés des titres précis sur des manuscrits incertains (non seulement dans les bibliothèques mais chez les libraires), est conduit à se demander si la circulation des «Cahiers» d'Avicenne sous le nom de «philosophie orientale», n'aurait pas une origine de ce genre[26]. La supposition apparaîtra plus que téméraire, puisque Sohrawardî lui-même, dès le XIIme siècle, connaissait ces «Cahiers». Mais cela même ne ferait que reculer la date de l'opération, et rendrait encore plus compréhensible le jugement de Sohrawardî ne découvrant dans ces Cahiers rien d'«oriental[27]», ni rien de bien différent du reste de la philosophie du shaikh, tandis que son propre Récit de l'Exil était une réponse positive à l'invite au «Voyage vers l'Orient» énoncée à la fin du Récit de *Ḥ*ayy ibn Yaq*ẓ*ân.

C'est qu'à force d'entendre répéter que la philosophie orientale d'Avicenne n'aurait été que fort peu différente du reste de sa philosophie, on se demande alors à quoi rime la référence donnée en tête du *Shifâ'*, et plus encore certaines références connues depuis peu. A lire et relire le prologue du «Man*ṭ*iq al-Mashriqîyîn», on finit par se demander avec Sohrawardî ce que cela a d'«oriental», et si même l'allusion qui y est faite aux «Orientaux», suffit à établir que dans le propos de l'auteur il s'agisse bien de «philosophie orientale». On se demande comment Ibn *Ṭ*ofayl aurait pu se méprendre, lorsqu'il emprunta trois noms ou figures parmi les *dramatis personae* des Récits mystiques avicenniens (*Ḥ*ayy ibn Yaq*ẓ*ân, Salâmân, Absâl ou Asâl). Admettre que son exemplaire du «Récit de Salâmân et Absâl» pouvait porter en sous-titre «sur les secrets de la philosophie orien-

26. Comme je l'ai signalé déjà (Prolégomènes I, p. xxxix n. 53) le titre de كتاب الحكمة المشرقية تصنيف الشيخ الرئيس se trouve simplement apposé sur le feuillet de titre du ms. Aya Sofia 2403, sans que rien dans le texte, ni *incipit* ni *explicit*, ne vienne l'expliquer ni justifier ce qu'il y a d'«oriental» dans les questions de physique et de psychologie juxtaposées les unes aux autres, chacune introduite par le mot «dhikr». La question reste posée, et avec elle le problème de bien d'autres attributions, même corroborées par une longue tradition, comme pour le «Mi'râj Nâmah» par exemple.

27. Dans ce cas le reproche de Sohrawardî retomberait sur le «donateur» du titre, non plus sur Avicenne!

tale[28]» (et le mot *asrâr* a une coloration précise), c'est admettre que de son côté Mehren n'avait pas complètement tort lorsque, publiant certains opuscules d'Avicenne, il donna précisément ce sous-titre aux Récits mystiques[29].

Quelques récentes et importantes publications ont encore accentué l'acuïté du problème, et les tendances à le résoudre dans un sens ou dans l'autre. Parmi ces publications, celle de M. 'Abdorraḥmân Badawî[30] occupe un rang insigne par l'importance des document inédits qu'elle a révélés, et notamment par les données nouvelles que ceux-ci fournissent concernant l'emploi des termes «Orientaux» et «philosophie orientale» chez Avicenne. Dans sa pénétrante introduction, grâce aux nouveaux textes qu'il produit dans son livre, M. Badawî a pu reconstituer le plan et le concept du «Kitâb al-Inṣâf[31]», ouvrage aux proportions monumentales disparu presque totalement dans le pillage de la bibliothèque personnelle du shaikh, lors du sac d'Ispahan par Soltân Mas'ûd en 425/1034. D'une lettre adressée à Abû Ja'far Moḥ. ibn Marzubân ibn Kiyâ[32] dans laquelle Avicenne s'explique sur le plan de l'ouvrage perdu, il ressort que la mise en œuvre en consistait à établir et prononcer un jugement impartial entre les controverses de philosophes répartis en deux groupes : les Orientaux et les Occidentaux. Nous apprenons que les «Orientaux» n'y désignent personne d'autre que les Péripatéticiens de Bâghdâd[33], par opposition aux commentateurs grecs d'Aristote (Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Jean Philopon) qui sont les «Occidentaux». Telle étant la signification des références de ce livre aux «Orientaux», deux choses sont à remarquer : 1° Le terme désigne encore des Péripatéticiens, et non pas du tout des philosophes qui s'en distinguent, comme on devrait s'y attendre s'il s'agissait vraiment des représentants de la «philosophie

28. Nallino, art. cit. p. 254. Nous verrons plus loin (chap. V) que Sohrawardî réfère également à ce Récit, qu'il aura connu dans le texte même d'Avicenne, non pas dans le résumé postérieur de Naṣîreddîn Ṭûsî qui nous est seul parvenu.

29. Ce qui lui est cependant reproché *ibid.* p. 229.

30. «Aristû 'inda'l-'Arab» T. I, Le Caire 1947.

31. Ibid., Introduction pp. 24-31.

32. Publiée par M. Badawî ibid. pp. 119 ss.

33. Ibid., Introd. p. 24.

orientale» au sens technique du mot. 2° Ces Péripatéticiens orientaux ont le malheur de s'illustrer par une faiblesse dialectique notoire; ils devaient sortir assez malmenés des débats, puisque Avicenne va jusqu'à parler de leur ignorance philosophique. Mais alors comment serait-il possible que ce fussent ces mêmes «Orientaux» auxquels pensât Avicenne en référant à sa «philosophie orientale»? L'emploi strictement géographique, ici, du terme «Orientaux», ne fournit ainsi aucun élément de solution à l'enquête sur la «philosophie orientale», en tant que philosophie à laquelle Avicenne réfère comme représentant sa vraie doctrine et son sentiment personnel.

Il y a plus. Un autre texte avicennien d'un intérêt capital a été également publié par M. Badawî dans le même livre. Ce sont des Gloses, ou plutôt des fragments de Gloses, sur la *Théologie* dite d'Aristote[34]. Qu'elles aient primitivement fait partie ou non du «Kitâb al-Inṣâf», ces Gloses nous mettent en possession de quelques références précises à la «philosophie orientale». Avicenne lui-même renvoie à celle-ci pour la solution de problèmes précis; ce ne sont plus de vagues allusions ni des réticences, c'est tout un contexte dont on entrevoit le profil. Le groupement des questions (il y en a six) dont la solution différée motive une référence à la «philosophie orientale», est même singulièrement éloquent[35]. Ce n'est malheureusement pas le lieu ici d'en esquisser une étude parallèlement avec les passages du «Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq» où il est spécialement traité du devenir posthume de l'âme humaine, mais il est à pressentir qu'une telle étude serait édifiante. Si l'on a présent à l'esprit le schéma du monde du Récit de *Ḥ*ayy ibn Yaqẓân, on ne peut que souscrire au jugement de M. Louis Gardet que ces Gloses sollicitent «à mettre effectivement en référence à la *Philosophie Orientale* les *rasâ'il* mystiques d'Ibn Sînâ[36]».

Pas plus que nous-mêmes ne confondrions les «Orientaux» au sens métaphysique du mot (ceux qui sont de la patrie et de la race de *Ḥ*ayy ibn Yaqẓân) avec les Orientaux dont nous entretient au jour le

34. Ibid. pp. 37-74. M. Georges Vajda en a donné une traduction française, enrichie de notes: Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote» *in* Revue Thomiste 1951 II, pp. 346-406.

35. Cf. leur groupement par M. Georges Vajda, art. cit. p. 348.

36. Louis Gardet, La Pensée religieuse d'Avicenne (Etudes de philosophie médiévale, xli). Paris 1951, p. 28.

jour la chronique politique, pas davantage il ne pouvait se produire de confusion dans la pensée d'Avicenne entre les Péripatéticiens « orientaux » de Bâghdâd et les êtres appartenant à cet Orient vers lequel *Ḥ*ayy ibn Yaqẓân invite son adepte à le suivre. Nous rappellerons encore que pour les sohrawardiens, si la philosophie de l'« Ishrâq » est la philosophie orientale, ce n'est point d'abord parce qu'elle fut celle d'Orientaux au sens géographique du mot, et même par excellence, selon le shaikh al-Ishrâq, celle des anciens Perses. C'est inversement parce que leur philosophie était elle-même visualisation et expérience mentale de l'Orient des pures Lumières archangéliques (cet Orient qui est *Ishrâq*), c'est pour cela que la philosophie de ces Orientaux était une « philosophie orientale ».

Il semble que les références sohrawardiennes si précises aux œuvres d'Avicenne aient pourtant donné lieu à quelque malentendu. Pour sa démonstration que le « Kitâb al-Inṣâf » n'avait pas totalement disparu lors du sac d'Ispahan et que quelques débris avaient échappé au désastre, M. Badawî avait trouvé un renfort venant à souhait dans un passage des « Moṭarâḥât », où Sohrawardî réfère à des brouillons du « Kitâb al-Inṣâf » qui avaient « survécu[37] ». Or, dans l'introduction développée que Mlle A. M. Goichon a mise en tête de sa traduction française du « Kitâb al-Ishârât », appelée à rendre de bien grands services, on a l'impression que cette référence de Sohrawardî au « Kitâb al-Inṣâf » s'est trouvée bloquée avec l'autre référence, celle qui renvoie aux « Cahiers », pour n'en faire plus qu'une seule[38]. Dès lors, il devenait possible de se demander si Sohrawardî, se méprenant sur le compte des « Orientaux » (là où il n'était question que des maladroits Péripatéticiens de Bâghdâd), ne s'était pas également mépris sur le projet avicennien de philosophie orientale ; en revanche, Nallino en aurait fort bien saisi le sens. Craignant que tout cela ne finisse par porter injustement atteinte à l'honneur de mon shaikh, je me sens obligé de rétablir les faits.

Sohrawardî connaissait et distinguait parfaitement les deux ou-

37. Cf. op. cit. (supra n. 30) p. 27, et notre édition des Moṭârâḥât p. 360.

38. Cf. Ibn Sînâ, Livre des Directives et Remarques... Traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon (Collection d'œuvres arabes de l'UNESCO). Beyrouth-Paris 1951, pp. 3-4.

vrages d'Avicenne. Il n'est pas question qu'il ait pu confondre les Péripatéticiens orientaux de Bâghdâd avec les «Orientaux» de la «philosophie orientale». Les deux références sont bien distinctes : l'une aux «Cahiers» (cf. notre édition des Mo*t*âra*h*ât p. 195 en note), l'autre au «Kitâb al-Inṣâf» (ibid. p. 360). C'est bien la première et non la seconde qui fournit à Sohrawardî l'occasion de contester la qualification d'«orientale» à la philosophie contenue dans les fragments auxquels il réfère. Quant à la seconde, celle qui évoque nommément les brouillons de l'«Inṣâf» échappés au pillage, son contexte n'est pas une critique d'Avicenne, il lui viendrait plutôt en renfort. Je ne vois pas qu'une confusion soit possible, ni comment Sohrawardî pourrait être soupçonné d'avoir confondu l'Inṣâf avec le projet avicennien de «philosophie orientale».

Nous nous retrouvons alors devant l'option décisive : faut-il chercher sur les cartes géographiques, vers Gondeshâpour ou plus à l'Est encore, l'Orient qui donne sa dénomination et sa qualification à la «philosophie orientale» ? Pour ma part, je ne puis qu'affirmer ceci : l'Orient du Récit de *H*ayy ibn Yaqẓân, l'Orient auquel «se lève» l'acte final du Récit de l'Exil occidental, — cet Orient-là ne pourra jamais être découvert sur nos atlas, si détaillés soient-ils[39].

Et c'est pourquoi je voudrais en rester pour le moment à quelques propositions limitées. 1° La philosophie sohrawardienne de l'«Ishrâq» doit être regardée et se considère elle-même comme *philosophie orientale*. Elle n'en est pas moins, ou plutôt elle est à ce titre même, une philosophie de l'*Illumination*, préparant à l'expérience intérieure réceptive des «fulgurations orientales», c'est-à-dire des Lumières archangéliques «se levant et illuminant» *sur* l'âme ; elle assure la fondation ontologique et phénoménologique de cette expérience «orientale». Elle est illuminative parce qu'orientale, et orientale parce qu'illuminative (cf. encore infra). — 2° Il y a quelque chose de commun entre l'Orient au sens vrai et réel du mot (fî'l-*h*aqîqa), c'est-à-dire au sens métaphysique, tel qu'il est annoncé dans le Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaqẓân et le commentaire avicennien du «verset de la Lumière», et la conception sohrawardienne de l'Orient qui est l'univers

39. Rappelons en tout cas, ce n'est pas inutile, que les côtes du Khouzestân sont baignées par les eaux du Golfe Persique et non par la Mer Rouge.

archangélique, la « Lumière de Gloire » nimbant la Lumière des Lumières avec tous les « Orients » qui en constituent les degrés. — 3° Il y a, bien entendu, une différencielle profonde. La méditation personnelle, la revivification expressément voulue des doctrines et symboles de l'ancienne Perse, sont absentes de l'œuvre d'Avicenne. Mais cela, c'est précisément le sens de l'instauration sohrawardienne, ce pour quoi son auteur estimait avoir lui-même assumé l'entreprise pour laquelle il n'avait pas eu de devancier, puisque Avicenne n'avait pu la mener à bonne fin.

III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES
(Kitâb *Hi*kmat al-Ishrâq)

1. Le plan et l'idée du livre.

La publication de ce livre marquera, on l'espère, une étape pour les études de philosophie « ishrâqî » et pour notre connaissance de la spiritualité iranienne en général[40]. Après avoir vécu dans l'intimité de ce livre et l'avoir aimé, on se sent téméraire à prétendre s'en faire l'introducteur par quelques pages. Certes, l'intention de l'éditeur, son unique propos en s'astreignant à la pénible mais inéluctable tâche de mettre au jour le *Corpus* sohrawardien, est de pouvoir présenter finalement la synthèse de la doctrine qu'il énonce et de l'expérience intérieure qu'il atteste. Auparavant encore, nous l'espérons, la traduction française du présent livre, orchestrée avec les ressources des commentaires traditionnels dont il sera question dans un prochain paragraphe, permettra d'en faire entendre toutes les résonnances. Le style sohrawardien est souvent difficile et elliptique, le lexique technique très original. Nous avons tâché de mettre dans le texte le plus de clarté possible, aussi bien par la ponctuation que par la disposition matérielle des paragraphes. Si quelque confrère philosophe éprouve quelque difficulté rebutante, si la brièveté de ces prolégomènes décourage

40. Rappelons pour mémoire le résumé succinct qu'en avait donné Max Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Sohrawardî (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, xxxviii). Halle a. S., 1912.

le non-orientaliste, nous espérons leur fournir dans un délai limité le secours de la traduction commentée.

Ce livre fut vraiment pour Sohrawardî l'enfant de son âme. Ceux qui auront peu ou prou feuilleté les *Opera metaphysica I* et nos *Prolégomènes I* auront pu constater la fréquence avec laquelle le jeune shaikh y réfère comme au document qui garde inscrit le secret intime de sa pensée et de son expérience. Tout le reste de l'œuvre n'est qu'une propédeutique y acheminant. Ce n'est nullement dire que les autres livres (v. g. les Temples de la Lumière, les Tablettes dédiées à 'Imâdaddîn, voire la Physique de la grande trilogie) ne contiennent pas de précieux enseignements «ishrâqî» conjoints aux discussions engagées pour libérer la Voie du formalisme des Péripatéticiens tardifs. Mais ce livre-ci est le couronnement non seulement d'un enseignement, mais de toute une formation spirituelle. La volonté de son auteur est même que la lecture en soit pratiquée comme un exercice spirituel. Quelques indications prescrivent expressément le régime de retraite et de méditation qui doit précéder et clôre cette lecture, laquelle est à la fois comme la célébration d'une liturgie personnelle (cf. les deux «wâridât» un peu avant la fin) et une réalisation de la conscience. Car le livre offre cette structure pour nous extraordinaire, en un volume au total assez réduit, de débuter par le propos d'une réforme de la Logique formelle, pour s'achever par des descriptions d'expériences et de visions mentales comme en pourrait contenir un traité de Yoga.

Le titre français auquel nous nous sommes finalement arrêté pour exprimer le contenu de chacun des termes «*ḥ*ikmat» et «ishrâq», n'a pas été sans nous faire hésiter longuement. Comme on l'a fait remarquer plus d'une fois, le terme arabe «*ḥ*ikmat» n'est exactement traduit ni par «philosophie» ni par «théologie». Il désigne quelque chose qui est aussi distinct de la «falsafa» que du «Kalâm». Sans doute peut-on le plus souvent traduire «*ḥ*okamâ'» par «philosophes». Mais ici même où il s'agit d'un terme technique qui annonce toute une perception du monde et toute une pratique intérieure, l'une et l'autre non moins distinctes de la recherche philosophique pure (ba*ḥ*th) que de la théologie confessionnelle, il importait de signifier cette annonce même. «*Ḥ*ikmat» se traduirait au mieux par «Sagesse», mais à la condition d'avoir en la pensée le terme grec *Sophia* dans

son acception *sophianique,* marquée de l'empreinte de la Gnose[41], et non point le sens trop courant du mot en français, n'impliquant qu'une certaine attitude ou expérience de la vie. Même le beau mot «sapiential» en français ne fait plus sentir directement son origine (*sapere,* savourer, goûter, le *dhawq* des textes cités infra.)

Comme on l'a déjà fait remarquer également[42], «*h*akîm ilâhî», le «Sage divin», est la transposition exacte du grec *theosophos,* et il n'y a aucune raison de ne pas retenir le beau mot grec *Theosophia,* pris dans toute sa force étymologique. La «Théosophie» désignera en propre dans le vocabulaire «ishrâqî», la sagesse du Sage qui réunit en lui à la fois la plus haute connaissance spéculative, et l'expérience elle aussi étymologiquement «spéculative», c'est-à-dire celle qui transmue son être en un *speculum,* un pur miroir, dans lequel se réfléchissent et qu'embrasent les pures Lumières de l'Orient des Lumières. Il nous fallait un terme simple pour désigner le «Sage parfait» caractérisé dans le prologue du livre. Ce Sage est un «*h*akîm mota'allih». Ce n'est pas seulement un mystique ayant l'expérience spirituelle, comme beaucoup de mystiques dépourvus de formation philosophique; ce n'est pas seulement un philosophe, comme beaucoup d'autres philosophes ignorant la mise en pratique intérieure de leur philosophie. L'expérience spirituelle intégrale de ce «théosophe», ce *sophos* de la Sophia divine, «*h*akîm mota'allih», nous voudrions la différencier de toute autre en la caractérisant comme *sophianique.* Ici même l'expression «ta'alloh» ne serait pas rendue dans toute sa force simplement par celle d'«expérience mystique». Elle correspond littéralement à celle de *theôsis* chez les mystiques byzantins, expérience de déification, de théomorphose[43]. C'est de ce «ta'alloh» que les commentateurs observent, lors de la classification des Sages don-

41. Et tel qu'il figure dans le contexte de la vision de Kay Khosraw (*H*ikmat al-Lâh) décrite par Sohrawardî dans le «Livre des Tablettes» (cf. texte p. 157 en note). Nous traduirons ici alternativement par théosophie et par Sagesse, selon l'exigence des contextes.

42. Cf. notre éd. et trad. en collaboration avec Paul Kraus: Sohrawardî, Le Bruissement de l'Aile de Gabriel (Awâz-e Parr-e Gebra'el) *in* Journal Asiatique, juil.-sept. 1935, p. 12 n. 2.

43. Asin Palacios propose aussi l'équivalent grec «theiasmos», cf. Ibn Masarra y su Escuela *in* Obras escogidas I, Madrid 1946, p. 85 n. 3.

née dans le prologue du livre[44], qu'un Avicenne ou un Fârâbî ne l'avaient pas expérimentée. C'est l'expérience, le charisme propre des Sages *théosophianiques*, «*h*okamâ' mota'allihûn». Elle est annoncée par le «Grand Ébranlement» dont parle le prologue du Récit de l'Exil, et qui se poursuit jusqu'aux visions mentales de Lumières décrites à la fin du livre.

Quant au terme «Ishrâq», il a été analysé suffisamment dans nos *Prolégomènes I* avec ses implications originelles et traditionnelles, pour que nous nous contentions ici de traduire le passage cité là même, du commentaire de Qo*t*baddîn Shîrâzî, lorsque le mot apparaît pour la première fois dans le prologue du livre[45]. L'auteur vient de rappeler l'insistance de ses amis qui le priaient de mettre enfin en un livre «la Théosophie de l'Orient des Lumières». Qo*t*baddîn commente: «C'est-à-dire la théosophie fondée sur l'*Orient des Lumières* (Ishrâq), lequel est la révélation intérieure (kashf); ou bien[46] la théosophie des *Orientaux* (mashâriqa), lesquels sont les gens de Perse. Aussi bien cette seconde acception revient-elle à la première, car la théosophie des Perses consistait en révélation intérieure et intuition du goût intime; ainsi donc elle s'originait à l'Orient des Lumières (*ishrâq*) lequel est l'Épiphanie (*z*ohûr) des pures Lumières intelligibles, leur fulguration et leur effusion dans les *illuminations se levant* (ishrâqât) sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Le fondement sur lequel prenaient appui les Perses en théosophie, c'était l'intuition du goût intime et la révélation intérieure; ainsi en allait-il également des anciens Grecs à l'exception d'Aristote et de son école, car ces derniers prenaient comme point d'appui la dialectique rationnelle et la démonstration, rien d'autre.»

J'ai traduit le mot «Ishrâq» (alternant souvent avec «shorûq») par «Orient des Lumières». C'est à la fois le *lever* et le *levant* de la lumière des pures Lumières archangéliques ou intelligibles. C'est le moment où elle se lève, son «épiphanie» (*z*ohûr), à laquelle correspond pour «celui qui se trouve à ce lever» (l'«oriental», l'ishrâqî, le

44. Cf. texte *in* Appendice du présent livre p. 305, gl. 24.

45. Cf. texte ibid. p. 298. Les deux commentateurs concordent presque littéralement.

46. Shahrazûrî nuance: il est licite de comprendre, on est autorisé à dire (يصح) que le propos s'identifie à la philosophie des Orientaux.

mashriqi) la révélation intérieure (kashf). Et simultanément, c'est aussi l'annonce da la direction de cet Orient, «lieu» transcendant l'espace sensible (Nâ-kojâ-abâd) d'où les pures Lumières, *se levant* éternellement, font *se lever* leurs illuminations sur les âmes[47]. On aurait voulu trouver un terme unique connotant explicitement à la fois l'idée de cet Orient et de cette Illumination, quelque chose comme la *cognitio matutina*. Les termes que l'on rencontre chez Hegel (lumière d'Orient, lumière naissante, substance de l'aurore[48]), aussi bien que l'*Aurora consurgens* d'un Jacob Boehme, conviendraient ici pour désigner tous les aspects de l'«Ishrâq». L'important est de ne pas séparer les deux aspects essentiels du concept, et de faire que sous l'aspect «oriental» transparaisse l'aspect «illuminatif», et réciproquement. Il faut aussi disposer d'une formation adjectivale commode. De la «théosophie de l'Orient des Lumières», ou de la «Lumière d'Orient», on passera directement à une forme telle que «théosophie orientale-illuminative», dans laquelle, comme il a été dit plus haut, le trait d'union entre les deux prédicats implique que le second ne doit pas être entendu comme une détermination se surajoutant au premier. Ce sont deux termes corrélatifs, deux aspects complémentaires. Dans la grande discussion rappelée au chapitre précédent, ils avaient été opposés l'un à l'autre. Ils se recomposent ici en une unité.

Les quelques lignes du commentaire cité ci-dessus, dessinant le circuit herméneutique par lequel les deux significations de «l'Orient» reviennent l'une à l'autre, annoncent également la perspective bien nette sur laquelle se projette ce que nous appellerions l'histoire de la philosophie ou de la sagesse. Il est essentiel d'avoir présente à l'esprit la représentation que nos philosophes se faisaient de leur généalogie spirituelle[49]. Quelques lignes du même commentaire nous la précisent.

47. Pour le commentaire de ce passage, cf. Prolégomènes I, pp. xxvii ss.

48. Ou encore: essence du soleil levant, lumière surgissante (oriante l), substance de l'Orient, pure essence lumineuse de l'aurore. Cf. La Phénoménologie de l'Esprit, trad. de Jean Hyppolite, Paris 1941, T. II pp. 215, 238, 307.

49. Cf. Prolégomènes I, p. xlii et «Mo*t*âra*h*ât» § 223, les deux branches (Grecs et Perses) par lesquelles se transmet le «levain» et qui

Elles s'enchaînent à un passage du prologue évoquant les mythes et symboles des anciens Sages, depuis Hermès, Empédocle, Pythagore, jusqu'à Platon, et récusant toute réfutation, car on ne «réfute» pas un mythe ni un symbole. Les commentateurs insistent, et le nom du néoplatonicien Syrianus intervient à ce point précis, comme pour nous suggérer qu'il ne devra plus être absent de notre pensée en lisant l'«Ishrâq». Puis les prédécesseurs orientaux sont évoqués[50]:

«C'est sur le symbole qu'était fondée la doctrine des Orientaux (ahl al-sharq), c'est-à-dire des Sages Perses affirmant deux Sources (*as*l) dont l'une est Lumière et l'autre Ténèbre. C'est là en effet un symbole de la nécessité et de la possibilité. La Lumière est le *locum tenens* (qâ'im maqâm) de l'existence nécessaire; la Ténèbre est le *locum tenens* de l'existence possible. Non point que le Principe (mabda') absolument premier soit un double principe, l'un Lumière et l'autre Ténèbre; car cela, aucun esprit pénétrant ne l'a soutenu, à plus forte raison l'élite des penseure de la Perse (fo*d*alâ' Fârs) affrontant les abîmes des sciences ontologiques. C'est pourquoi le Prophète (Mo*h*ammad) a dit à leur louange: «La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour l'y atteindre[51]». Leurs hautes sciences et leurs doctrines, c'est à elles précisément que l'auteur (Sohrawardî) a rendu la vie dans le présent livre. Et c'était exactement aussi l'expérience intime des éminents penseurs de la Grèce, car ces deux nations étaient d'accord sur le principe. Eux (les Perses), ce furent par exemple, comme le rappelle l'auteur, Jâmâsp le disciple

---

se rejoignent dans le soufisme. La mention des «philosophes Orientaux» est ordinairement explicitée par celle des Sages de Grèce, de Chaldée (Bâbel), de l'Egypte, de l'Inde, voire de la Chine. La perception sohrawardienne de l'histoire des Sages-prophètes, analogue à celle de Mânî, intègre hermétisme et sabéisme (*H*arrân), gnose chrétienne et néoplatonisme, manichéisme et bouddhisme, sous une dominante zoroastrienne (la «sensible» étant la répétition de l'expérience du Prophète de l'Islam, cf. infra la confidence autobiographique, et *in fine* § 4: le «Shaqq al-qamar» chez les Ishrâqîyûn).

50. Cf. texte ici dans l'Appendice p. 301, gl. 12.

51. Ibid. gl. 13. Le *h*adîth est enregistré dans le «Bi*h*âr al-Anwâr» de Majlisî. Cf. la «Safîna» de 'Abbâs Qommî, t. II p. 356, avec une légère variante: au lieu de رجال من فارس on a ابناء فارس

de Zarathoustra[52], Frashaoshtra et Bozorgmehr le plus récent. Leurs prédécesseurs, ce furent par exemple le roi Gayomart, Tahmûras, Farîdûn, Kay Khosraw et Zarathoustra, au nombre des rois éminents et des prophètes insignes. Certes, les vicissitudes du sort ont ruiné leurs hautes sciences ; la plus désastreuse fut la perte de leur souveraineté et l'incendie de la plupart de leurs livres par Alexandre. Mais ayant réussi à en atteindre certains côtés et en constatant l'accord avec les choses qui relèvent de la révélation intérieure et de la vision intuitive, l'auteur en éprouva la beauté et travailla à les parachever. »

Il n'y a rien d'essentiel à ajouter à ce commentaire, pour lequel concordent Qo*t*baddîn et Shahrazûrî, tant il fixe la représentation que les Ishrâqîyûn garderont ensuite de leur généalogie spirituelle et de ce que fut l'œuvre du shaikh de l'Orient des Lumières, le « shaikh al-Ishrâq ». Je relèverai pourtant un trait. On verra plus loin que le grand événement de la jeunesse du shaikh, l'intuition vivante et décisive, rattachée par lui aux visions de Zarathoustra et qui, de son aveu même, transforma sa conscience et son expérience spirituelle, — fut comme un éclatement du schéma limité de l'angélologie péripatéticienne. Son âme fut comme investie par la multitude et la multiplicité des Lumières archangéliques, le monde des Lumières infinies.

En tête du fragment de commentaire que nous venons de citer, là où est rappelée la loi privilégiée du symbolisme, nous rencontrons une allusion à cette distinction de l'existence nécessaire et de l'existence possible qui est au principe de la déduction angélologique avicennienne, *lorsqu'elle assume la tâche d'expliquer comment le multiple procède* de l'Un absolu. Pour que le « ta'wîl », l'*exégèse* des symboles de la Lumière et des Ténèbres les reconduise aux aspects ontologiques du nécessaire et du possible, sans doute faut-il une modification essentielle du dualisme mazdéen[53]. Mais si d'une part Sohrawardî rattache aux visions de Zarathoustra sa propre expérience de mystique, voyant

52. « Zartusht ». Plutôt que la transcription régulière « Zarathushtra », on a adopté ici la forme devenue courante « Zarathoustra ».

53. Pour que, d'une manière ou d'une autre, Ténèbres et Lumière émanent d'un même Principe, il faut revenir à un schéma zervânite, même altéré. En outre, si la *possibilité* (qui n'affecte que l'essence) constitue la « dimension » d'ombre dans le plérôme archangélique,

comme exploser les Cieux de l'angélologie avicenienne à l'apparition des multitudes célestes infinies de l'Orient des Lumières (cf. infra), il est d'autre part significatif que la cosmologie avicennienne soit elle-même reconduite aux symboles de la cosmologie zoroastrienne. Il semble que la conviction ne s'en soit plus jamais perdue. Dans l'énorme volume de ses Gloses sur le *Shifâ'*, Sayyed *Ah*mad 'Alawî, le gendre de Mîr Dâmâd, la mentionne expressément[54]. Et Shaikh *Ah*mad A*hs*â'î (ob. 1242/1827), fondateur de l'école shaikhî, ramène la quiddité ou essence à la Ténèbre, l'existence au principe de Lumière. Il est malheureusement impossible d'insister ici sur ces connexions d'un intérêt passionnant.

L'entreprise à laquelle se voua Sohrawardî et dont toute sa postérité spirituelle lui fait honneur, n'était pas sans danger. Elle devait lui coûter la vie, en pleine jeunesse. On comprend alors quel pressentiment tragique lui inspira la prudence dont il confie le secret au lecteur des Mo*t*âra*h*ât : « Nous avons rédigé dans un livre ce que Dieu nous a révélé en particulier de ces sublimes sciences, ce dont une vue d'ensemble avait été donnée à nos devanciers, mais dont nous fut accordé, à nous, le déploiement en détail. On en trouvera l'exposé dans notre livre intitulé *La Théosophie de l'Orient des Lumières*. Nous avons inventé pour ce livre une écriture qui lui est propre, afin que nul n'en puisse prendre connaissance hormis celui qu'agréera le Mainteneur du livre[55]. » Et à la fin de ce même livre des

(dont l'émanation est *nécessitée* à partir de l'Etre premier), cette ombre n'est plus ici le démoniaque. Si le démoniaque se manifeste dans le plérôme, son expulsion provoque une dramaturgie précosmique, comme dans la gnose ismaélienne. J'ai très brièvement indiqué ces problèmes, les constantes et variations des données, dans une étude sur « Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », *in* Eranos-Jahrbuch XX, Zürich 1952.

54. Je cite ici d'après l'excellent manuscrit de la Collection du Département d'Iranologie, Ms. 5, fol. 234 *v* : وأيضا ما وقع عن زرادشت من انه إذا صدر عن الاول ملك سماء يزدان ، حدث من ظله شيطان سماء اهرمن ، ولعله إشارة إلى ما قلنا ، وهو كون الملك إشارة إلى جهات شريفة واهرمن الى ما يقابلها ...

55. al-Qâ'im bi'l-kitâb. Cf. notre édition des « Mo*t*âra*h*ât » § 111, p. 361 l. 7-9. Nous rencontrerons d'autres allusions à cette figure quelque peu énigmatique (tantôt القائم بالكتاب tantôt قيم الكتاب).

Mo*ṭâra*ḥât[56] il déclare : « La clef de ces choses est déposée dans mon livre de la Théosophie de l'Orient des Lumières. Nous n'en avons fait mention en aucun passage, selon ce que nous avons mentionné là même. Nous avions même composé pour ce livre une écriture spéciale, par crainte de sa divulgation, de sorte que même si le débutant ne reconnaît pas l'importance de ce livre, le chercheur scrutant avec soin reconnaîtra que je n'ai pas eu de prédécesseur pour un livre semblable, et qu'il s'y trouve des stations (mawâqif) secrètes. » L'un et l'autre passage font ainsi allusion à un ultime secret du livre, pour la clef duquel il faudra recourir à la personne qui en est le Mainteneur et Gardien[57], comme si l'audace de ce qui est énoncé, cachait un projet à portée plus lointaine encore. Quant à l'écriture chiffrée, je n'ai en fait, parmi tous les manuscrits existants du « Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq », jamais encore rencontré un exemplaire écrit en cette écriture secrète. *En revanche, je crois avoir retrouvé la trace et peut-être* le chiffre de celle-ci[58]. Les commentateurs semblent bien en tout cas n'avoir travaillé que sur des textes écrits en clair.

Comment maintenant l'idée de ce livre vint-elle à l'auteur ? Comment le composa-t-il ? A qui s'adresse-t-il ? A la première de ces questions nous avons une réponse émouvante dans les pages finales qui viennent clore le livre de l'Orient des Lumières[59]. « (Frères), je vous lègue la garde de ce livre, le soin de veiller sur lui et de le préserver du profane indigne de lui. Par Dieu ! qu'il soit mon remplaçant (mon « khalife ») auprès de vous. J'ai fini de le composer à la fin du mois de Jomâdâ-second de l'année 582, au jour où les sept planètes se trouvaient en conjonction dans le signe de la Balance

56. Ibid. § 225, p. 505 l. 12-16.

57. Cf. encore la mention de ce dépositaire du secret pour les « wâridât » du livre V de la 2ᵐᵉ partie de « *Ḥ*ikmat al-Ishrâq » (p. 244, l. 8).

58. D'après le ms. des « Talwi*ḥ*ât » Berlin 5062. Cf. Prolégomènes I. p. lxx n. 116. Sans leur être identique, *l'écriture chiffrée* qui y est employée pour une partie des titres, rappelle un peu les écritures ismaéliennes secrètes publiées par R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten, Goettingen 1943; cf. encore les trois hiéroglyphes reproduits dans le prologue des « Mo*ṭâra*ḥât » p. 194.

59. Seconde partie, livre V chap. X, *testament de l'auteur* (§ 279 p. 258).

(c'est-à-dire le mardi 29 de ce même mois[60]), à la fin de la journée... » Plus loin il ajoute : « Ce livre, c'est l'Esprit-Saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie pu réussir à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des obstacles causés par mes voyages[61]. »

Ce n'est donc pas un livre élaboré à loisir et compilé à grand renfort de documentation. Il résulte sans aucun doute d'une longue incubation : lectures, méditations, conversations pendant les voyages au long et lent parcours sur les grandes pistes de l'Iran et de l'Anatolie, favorables aux hasards de tant de rencontres, de tant de découvertes. Et soudain la « journée merveilleuse » où tout le dessein du livre, et avec lui tout le projet de son instauration théosophique, lui apparaissent d'un seul coup, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de son propre « Ange Gabriel » dont les autres noms seront mentionnés plus loin. Les difficultés causées par les multiples voyages du shaikh, sont plus d'une fois évoquées dans ses livres ; les commentateurs y font aussi plus d'une allusion.

Nous avons déjà rappelé la difficulté d'un classement chronologique des œuvres. Les seuls points de repère sont ceux que nous fournit le prologue du Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq[62]. Ce qui apparaît certain, c'est que la rédaction de la grande trilogie[63] interféra avec celle du livre fondamental qui en est le couronnement. Retenant pour la mort de notre shaikh en la citadelle d'Alep, la date du 5 Rajab 587 (29 juillet 1191 A. D.), à l'âge de trente six ans (ou trente huit années lunaires), nous pouvons conclure que ce livre fut conçu et terminé « en quelques mois », cinq ans avant l'année de son martyre. C'est un livre de la trente-deuxième année, écrit avec tout cet enthousiasme de jeunesse si caractéristique de l'âme du shaikh, cette intrépidité de la pensée qui faisait redouter déjà par ses propres amis le dénouement

60. Précision donnée par le commentateur Qo*t*baddîn, qui ajoute : « Il y a là une allusion signifiant qu'un des effets de cette importante conjonction, fut la parution de ce livre magnifique. »

61. Ibid. § 280 p. 259.

62. Cf. texte pp. 10 et 299-300, gl. 5-7.

63. C'est-à-dire les « Talwi*h*ât », les « Moqâwamât » et les « Mashâri' wa Mo*t*âra*h*ât », dont les parties métaphysiques (ilâhîyât) ont été publiées dans *Opera Metaphysica I*.

tragique de son destin terrestre. La ferveur lyrique qui éclate dans les derniers chapitres de la seconde partie du livre, est un écho de celle qui inspire ses «Psaumes et doxologies.»

Tel qu'il fut rédigé, ce livre fondamental de l'*Ishrâq* n'est pas d'un grand volume. Seuls les commentaires dont, il faut le reconnaître, le soutien s'avère absolument nécessaire, lui ont donné son *apparence compacte. Il est divisé en un prologue et deux parties*, la première en trois livres ou «maqâla», la seconde en cinq livres. La première partie est consacrée à une réforme de la Logique, puis à un retour sur certains problèmes de la physique, l'auteur faisant comme un dernier effort, après ceux de la grande trilogie, pour dégager la Voie encombrée par les philosophèmes des Péripatéticiens. Les cinq livres de la seconde partie donnent enfin un exposé complet, mais très condensé, de la doctrine ishrâqi : en premier lieu, ce que nous appellerions une phénoménologie de la Lumière, puis une ontologie des êtres de Lumière, c'est-à-dire une angélologie extrêmement complexe, correspondant aux différents plans spirituels, et revendiquant expressément comme source l'ancienne théologie zoroastrienne. Le quatrième livre esquisse une physique et une psychologie conformes à la théosophie de la Lumière. Le cinquième livre qui s'ouvre par une référence aux doctrines bouddhiques, telles que Sohrawardî put les connaître[64], traite de l'eschatologie et de l'extase, celle-ci comme étant l'anticipation de l'eschatologie, et l'eschatologie comme étant la *consommation de l'extase. Aussi* le prologue définit-il sur un ton impérieux ceux à qui s'adresse ce livre, ceux pour qui il est fait.

«Notre livre que voici, est destiné à ceux qui aspirent à la fois à l'expérience théosophianique (ta'alloh) et à la dialectique philosophique (baḥth). Rien de ce livre n'est fait pour le dialecticien qui n'a point cette expérience ou qui n'y aspire même pas. Nous ne nous adressons dans ce livre et par ses symboles qu'au chercheur

64. La forme «Budhâsaf» (p. 217 l. 7) provient, comme on le sait, de «Bodhisattva». *Cf. le célèbre récit bouddhique* dans l'intitulation duquel les vacillements de la graphie arabe ont dénaturé les formes authentiques «Baghavan» et «Bodhisattva» en «Balawhar va Budhâsaf» (avec la var. Yudhâsaf), titre devenu finalement en Occident Barlaam et Josaphat. Rappelons en passant, car on l'omet souvent, que ce récit fut encore traduit en persan au XVIIme siècle par Majlisî.

accompli qui est passé par cette expérience théosophianique[65], ou tout au moins qui y aspire. Le degré minimum requis de la part du lecteur de ce livre, c'est que lui soit déjà survenue la fulguration divine, et que la survenance en soit passée pour lui à un état habituel. Tout autre ne tirera aucun profit de notre livre. Celui-là donc qui ne prétend qu'à la recherche philosophique seule, n'a qu'à se mettre à l'école des Péripatéticiens. C'est une voie excellente et sûre pour la dialectique rationnelle. Quant à nous, nous n'avons rien à lui dire ni à discuter avec lui concernant les thèses orientales-illuminatives. Non, le cas des théosophes de l'Orient des Lumières (Ishrâqîyûn) ne se règle pas à moins de certaines incidences inspiratrices des Lumières[66]. »

Certes, ces hautes et impérieuses exigences ne sont pas sans faire trembler le malheureux éditeur de ce livre qui eut la témérité d'essayer de le comprendre, sans pouvoir attester qu'il satisfaisait à la condition minima déjà requise de la part du lecteur. Qu'il lui soit pardonné ! Les quelques textes que nous venons de rassembler, nous ont instruit de la date et des circonstances de la composition du livre. Les conditions requises de la part du lecteur auquel il s'adresse, correspondent parfaitement aux conditions qui furent celles de la naissance du livre et à son but, car le livre offre ceci de spécifiquement sohrawardien, qu'il commence par exposer des doctrines purement philosophiques, pour se terminer en bréviaire d'extase. L'allusion à la « journée merveilleuse » au cours de laquelle l'inspiration en fut reçue, nous met à même aussi de saisir toute la portée d'un épisode qui est aussi bien un sommet pour la vie de l'auteur, qu'une clef de voûte pour l'architecture du livre. Pour la propre vie de l'auteur, car l'épisode qui n'est pas sans connexion avec la « journée merveilleuse », transforma tout son *ethos* spirituel ; pour l'architecture

65. « al-Mojtahid al-mota'allih. » La composition du terme est tout à fait intéressante. Le mot « Mojtahid » désigne, dans le shi'isme, le dignitaire qui « à force de recherches » a acquis un savoir lui conférant haute autorité dogmatique et juridique. L'« ijtihâd », l'effort obstiné du Sage ishrâqî, a un autre but et une autre consécration : non pas l'investiture d'une autorité légalitaire, mais un « ta'alloh », une transmutation de son être.

66. Cf. texte §6, pp. 12-13.

du livre, car il est la justification existentielle de la revivification de l'ancienne *théologie iranienne. C'est à lui que nous référerons avant* tout pour répondre à des questions qui ne pouvaient pas ne pas se poser, tant on a pris l'habitude de parler de «philosophie musulmane» ou de «philosophie arabe», tout en ayant conscience de la difficulté de définir et de fonder ces concepts, — et tant le sohrawardisme par sa résistance insolite à s'y laisser classer sans plus, semble appeler sur lui une réduction qui remette tout en ordre.

2. La Source «orientale»

Dans son beau livre qui a projeté tant de clarté en profondeur sur la pensée religieuse d'Avicenne, M. Louis Gardet a donné à l'éditeur de Sohrawardî cette consolation de voir l'œuvre et la pensée de son shaikh figurer enfin dans le contexte des problèmes les plus graves, les plus «actuels» aussi, de mystique comparée. M. Gardet en vient à poser cette question: «Les *motifs zoroastriens*[67] sont-ils ici la clef même de l'enseignement du shaikh al-Ishrâq, ou prennent-ils, plus exactement, dans le contexte d'une pensée musulmane en son origine, mais informée de platonisme et de pythagorisme, valeur de mythes privilégiés?[68]»

La question me semble posée en termes très heureux, car si je la *comprends bien*, l'*expression* de «mythes privilégiés», loin d'atténuer la portée des motifs zoroastriens ou néo-zoroastriens chez Sohrawardî, en valorise bien l'intention. C'est que, s'il y a un privilège conféré à la sagesse visionnaire de l'ancien Iran, il faut bien alors nous en demander la raison, et celle-ci en fin ultime s'origine à une option préexistentielle impérieuse, ainsi qu'il en est pour la vision du monde vécue par chacun de nous. Aussi est-ce bien en fin de compte le *motif*, si nous l'entendons rigoureusement comme le *mobile* jaillissant de par l'existence même du philosophe, qui est, non pas ce qui reçoit, mais ce qui confère le *privilège; aussi est-ce ce mobile*, ce «motif motivant», qui est précisément la clef de l'enseignement du shaikh.

67. Réf. à notre étude cit. supra n. 10.

68. Cf. Louis Gardet, La Pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951, p. 191 n. 2.

Nous ne pourrons vraiment discerner tous les contours de l'édifice ainsi «motivé», qu'une fois menée à terme l'édition du *Corpus*. Mais dès maintenant, je voudrais dire ceci. Il ne s'agit pas chez notre théosophe de l'«Orient des Lumières» d'une attitude confessionnelle, de quelque chose comme une «conversion» à la confession zoroastrienne. Sociologiquement il s'agit de beaucoup moins, spirituellement il s'agit de beaucoup plus. Si la doctrine sohrawardienne contracte des emprunts matériels envers des sources diverses, ces éléments réduits à eux-mêmes, à leur inertie de thèmes virtuels, n'avaient aucune raison de se rencontrer[69]. L'événement de leur rencontre, c'est précisément la personne et la pensée de Sohrawardî. Et cet événement lui-même n'apparaît ni comme un effort de conciliation dialectique, poursuivi par des moyens rationnels, entre des doctrines plus ou moins apparentées, ni comme ce qu'on appelle toujours trop rapidement un syncrétisme, ni comme un changement de statut ou de dénomination extérieure de la personne; cela eût été de peu d'importance.

En une étude mémorable, M. Massignon a montré la volonté du Prophète de l'Islam de participer personnellement «aux cas de conscience exemplaires des prophètes antérieurs», aux «antécédents scripturaires de ses révélations[70].» Le ministère «angélique» de Salmân le Perse, Salmân le Pur, en y aidant le Prophète se trouvait ainsi à la genèse du «ta'wîl» que présuppose cette reviviscence. Or, dans l'«Ishrâq», le privilège prophétique du «ta'alloh» ou *theôsis* (ou *theiasmos*), est étendu aux Sages de Dieu, aux théo-sophes précisément. Le cas de Sohrawardî, pour sa part, apparaît lui aussi comme une reviviscence reproduisant en lui-même les visions personnellement vécues par les prophètes ou hiérophantes dont il assumait délibérément l'héritage; et sa prédilection pour les visions de Zarathoustra, pas plus qu'elle n'altère la valeur exemplaire de l'extase d'Hermès, n'infirme celle du *Mi'râj* du Prophète de l'Islam. Cette «assomption» des expériences ainsi réassumées, présuppose un «ta'wîl», une exégèse qui les reconduise à leur

69. Il va sans dire que l'herméneutique ainsi assumée inverse la perspective générale de l'historicisme qui préfère transposer la causalité historique dans les choses (les «grands courants» etc.).

70. Cf. Louis Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Etudes iraniennes, n° 7). Tours (Paris) 1934, p. 31.

origine, à leur archétype, et ce faisant, reconduise à son origine, c'est-à-dire à la vérité qu'elle exemplifie en propre, la personne qui les réassume. Ce « ta'wîl » produira nécessairement un nouvel équilibre, un changement de proportions entre les grandeurs assumées. Vue de l'extérieur, leur réunion apparaîtra peut-être comme un coup de force. La transposition théorique en sera qualifiée de « vue de l'esprit », ou assimilée au cas de ce que l'on appelle les « apocryphes ». Malheureusement, si l'on raisonne ainsi, on s'interdira de comprendre l'authenticité du fait spirituel comme tel, que constitue chez Sohrawardî et chez ses semblables, la reviviscence de motifs qui, reconduits à leur origine, à leur archétype, appellent, loin d'exclure, leur conjonction avec tout autre cas qui les exemplifie.

L'événement décisif de son orientation spirituelle, Sohrawardî y fait allusion, en une brève confidence personnelle, à un moment capital de son livre. Il réfère à une vision directe qui fit éclater ses doutes et les limitations dans lesquelles s'enfermaient les Péripatéticiens ; les opinions auxquelles il inclinait au début de sa carrière de philosophe, en furent bouleversées. Dans le contexte des visions de ses devanciers, qu'il rappelle parce que la sienne propre les exemplifie, celles de Zarathoustra occupent une position insigne. Aussi bien la « conversion » du Maître de l'Ishrâq est-elle liée à une révélation de l'angélologie, et celle-ci, il le rappellera en mainte occasion, était par excellence ce qui inspirait et réglait le culte des anciens Perses. Ce n'est point qu'il n'en retrouve quelque chose chez les autres Sages ; seulement, c'est bien à la sagesse des anciens Perses qu'il a plus d'une fois déclaré expressément avoir voulu rendre la vie.

« L'auteur de ces lignes, écrit-il[71], avait commencé par être un ferme défenseur de la doctrine des Péripatéticiens, car grande était son inclination pour elle, dans la négation de ces choses[72]. Et il aurait persévéré dans cette attitude, s'il n'avait *vu* la preuve certaine de

71. Cf. texte § 166, pp. 156-157.

72. Il s'agit, précisent les commentateurs, de la période d'adolescence de l'auteur, lorqu'il faisait ses débuts en philosophie. La doctrine péripatéticienne dont il prenait la défense, c'était la cosmologie limitant le nombre des Intelligences à Dix, sans plus. La « négation de ces choses » réfère à la complexe angélologie qui s'établit dans la théosophie de l'Orient des Lumières.

son Seigneur[73]. Si quelqu'un n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cet argument, que celui-là assume à son tour la pratique des exercices spirituels et se mette à l'école des Maîtres de la vision. Peut-être lui surviendra-t-il une extase qui lui montrera la Lumière s'épandant dans le monde de la Puissance, et peut-être verra-t-il lui aussi ces entités angéliques et ces Lumières que contemplèrent Hermès et Platon, et ces irradiations célestes, sources de la *Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière,* dont Zarathoustra fut l'annonciateur[74], celles vers qui un ravissement spirituel enleva le roi très fidèle, le bienheureux Kay Khosraw. Et tous les Sages Perses ont été unanimement d'accord sur ce point, si bien que selon eux il y a pour l'Eau une personne-archétype[75] dans le monde angéli-

73. Comme le soulignent les commentateurs, il s'agit bien d'une vision extatique, « visualisation » des pures Lumières, par laquelle l'auteur *sut* que *toutes* les formes, figures et espèces qui existent en ce monde, sont les icônes ou images (*asnâm*) et les schémas (*ashbâh*) des Formes de Lumière séparées qui existent dans le monde de l'Intelligence.

74. Ici les commentateurs citent le « Livre du Zend » de Zarathoustra, et donnent des développement sur les notions avestiques de mênôk, gêtîk, xvarnah etc. (cf. p. 157 n.).

75. « *Sâhib* al-*sanam* », un des mots-clefs du lexique sohrawardien, littéralement le seigneur de l'icône ou de l'image (cf. la notion de « ratu » en mazdéisme infra n. 101), appelé encore seigneur de l'espèce (rabb al-nû'), chaque espèce étant considérée comme la *théurgie* (*t*elesma) de son Ange (cf. infra §3 le schéma de l'angélologie). J'évite de traduire par « archétypes » tout court, pour deux raisons. En premier lieu, Sohrawardî met tous ses soins à écarter l'opinion que les Lumières-archétypes aient pour raison d'être de servir de modèles aux espèces et individus, donc aux existences inférieures qu'elles régissent et qui les typifient. Inversement, c'est la Lumière inférieure qui, en devant son existence à l'être-archétype de la Lumière supérieure, reçoit de celle-ci ce qui fait la dignité de son être, à savoir être l'image et la typification de son archétype. En second lieu, ces Lumières, tout en étant appelées Idées platoniciennes de Lumière (mothol Iflatûnîya nûrîya), Espèces à l'état de lumière (anwâ' nûrîya), ont bien chacune le caractère d'une entité angélique personnelle (cf. infra les « qawâhir » du second Ordre). Aussi préféré-je traduire par Ange-archétype ou personne-archétype (sur cette notion cf. mon étude sur « Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », *in* Eranos-Jahr-

que, qu'ils appelaient Khordâd. Celle des végétaux, ils l'appelaient Mordâd. Celle du Feu, ils l'appelaient Ordîbehesht. Et ce sont aussi les Lumières auxquelles réfèrent Empédocle et d'autres Sages. »

Comme en tant d'autres textes, tous les Sages théosophes visionnaires forment pour Sohrawardî une seule famille spirituelle, réunissant par excellence ici les noms d'Hermès, Platon et Zarathoustra. Cependant la référence ici à ce dernier reçoit la prépondérance, du fait que sa vision et celle de Kay Khosraw figurent comme l'archétype de celle qu'il fut donné à Sohrawardî de reproduire en lui-même. A ce titre, cette vision est celle qui dévoile la véritable « Source Orientale », ce flamboiement du *xvarnah* auquel Sohrawardî voit s'originer sa propre angélologie, et qu'il mentionne ici en une terminologie authentique. Très normalement, elle appelle la mention des Amahraspands (les « Saints Immortels », Archanges du zoroastrisme) ; le passage se clôt sur une référence aux « Lumières » d'Empédocle. Tout cela forme un circuit de pensées, sur lesquelles on veut insister ici, même très brièvement, parce que nous nous trouvons à l'un des sommets de la théosophie sohrawardienne.

D'autant plus significative est la terminologie employée par Sohrawardî, « yanâbî' al-khorrah wa'l-rây », que les copistes et les commentateurs aux-mêmes semblent bien déjà ne plus avoir compris le dernier des termes dont il use. L'auteur parle des « Sources de *Khorrah* et *Rây* », ce que nous avons traduit plus haut par « Sources de la Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière. » Le premier terme n'offre pas de difficulté. C'est l'avestique *xvarnah*, pehlevi *xvarr*, en néo-persan *khorrah* (*xorrah*, ou sous la forme pârsî

---

buch xix 1951, et l'étude sur le Temps cyclique citée supra n. 53). Ce dernier point est peut-être celui par lequel se singularise le mieux le « platonisme » de Sohrawardî. Il a motivé des critiques. J'avais signalé à ce propos, *in* Prolégomènes I, p. L n. 79, une Épître anonyme sur les Idées platoniciennes, du VIIIme s. h. Depuis lors, le texte a été édité par M. 'Abdurra*h*mân Badawî, *Ideae Platonicae* (Institut français d'archéologie orientale du Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux, xii) Le Caire 1947. En accord avec M. Ch. Kuentz nous projetons d'en donner une traduction française, mais l'on s'apercevra sans peine que la compréhension et le commentaire de cette Épître présupposent la connaissance approfondie de l'œuvre de Sohrawardî.

farr, farrah). J'ai indiqué ailleurs la fonction essentielle de cette représentation dans les divers moments de la philosophie de l'Ishrâq[76]. Les traductions du mot «xvarnah» traditionnellement données par les Orientalistes, oscillent entre Majesté, Gloire, Splendeur, Magnificence, Puissance[77], s'annonçant dans le Nimbe que l'iconographie transmet en Occident aux figurations de Christ, en Orient à celles du Bouddha et des Bodhisattvas. Il est vrai que plus récemment, comme si la beauté de ce concept intraduisible en un mot unique, devenait fatigante à la longue, on a tenté de montrer qu' «à l'origine» il était susceptible d'une explication toute pratique, dépourvue de tout sens mystique. Mais ne faut-il pas alors l'appui, au moins inavoué, d'une certaine philosophie de l'histoire, décidant si l'humanité progresse (ou descend) vers les sommets (ou les abîmes) de la métaphysique, ou bien au contraire s'en dégage et en émerge un peu plus à chaque siècle? Là encore, on décèle ces options préexistentielles qui sont à la fois notre force et notre infirmité, car elles commandent un registre de significations préétablies par le chercheur, qui peut altérer totalement la résonnance traditionnelle de textes n'ayant eu pourtant d'autre sens, dès l'origine, que d'être des écritures spirituelles. Quoi qu'il en puisse être, le sens du mot «khorrah»

76. Cf. nos Motifs zoroastriens... (supra n. 10) pp. 36 ss. (Par nécessité typographique on a suivi ici la transcription «xvarnah» plutôt que l'orthographe de la Vulgate «xwarənah»). Dans son étude sur *Hi*kmat-e Ishrâq... (cf. supra n. 2), M. Mo'în a réuni quelques textes inédits d'un très grand intérêt sur cette notion (pp. 25-30); on y relève, entre autres, une citation d'un dictionnaire persan inédit du VIIme s. h. (farâ'id al-solûk) dont résulte une équivalence entre «*farr*-e ilâhî» et «*varj*-e pâdishâhî» (ibid. p. 28). Cf. encore infra n. 121a.

77. Cf. H. W. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford 1943, pp. 75-77 où sont groupés dix-neuf exemples de traduction depuis Anquetil-Duperron jusqu'à Herzfeld. Cf. v. g. celle de Darmesteter (Zend-Avesta II, 615) s'appliquant à sauvegarder le sens matériel et le sens mystique: le xvarnah (Gloire) «comme l'auréole de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur; c'est la fortune divine.» Cf. ibid. p. 29, le xvarnah comme hypostase, Yazata objet d'adoration (Yasna); sa «fravarti» est de Lumière infinie (asar rôshnih).

chez Sohrawardî et ses commentateurs[78], est parfaitement clair et parfaitement conforme à la tradition.

Ce qui semble être beaucoup moins clair pour les commentateurs c'est le second mot: *rây*. Alors que nos dictionnaires persans traditionnels donnent pour le mot «khorrah» des définitions qui concordent avec l'acception non moins traditionnelle qui est celle de Sohrawardî on n'en saurait dire autant pour le mot «rây». Les copistes ont orthographié رای avec ا pensant être devant le mot arabe courant (vue, jugement, opinion). J'ai reproduit moi-même cette graphie, pour rester cohérent avec le commentaire donné en note par Qotbaddîn Shirâzî, lequel explique ce mot comme étant le singulier de آراء. Malheureusement l'accouplement du mot avec «khorrah» devient alors artificiel et incohérent. En revanche, bien connue est la formule typique qui dans l'Avesta associe «rây» (ou «rayi») et «xvarnah», «éclat et lumière de gloire[79]». Dès lors on peut dire ceci: si les commentateurs les plus proches du livre dans le temps, ainsi que les dictionnaires, ont perdu de vue la signification avestique du mot «rây[80]», l'usage non seulement correct mais caractéristique qu'en fait Sohrawardî en réunissant «khorrah va rây», n'est-il pas l'indice qu'il eut un accès direct à certaines sources authentiques, écrites ou orales? Nous n'en pouvons pour le moment rien dire de plus.

Les commentateurs, référant au livre de Zarathoustra, le «Livre du Zend [Avesta]» (Kitâb al-Zend[81]), mentionnent le «Kayân khorrah». Ces mots représentent en persan l'avestique «Kavaêm Xvarnô», le

78. Cf. supra n. 74.

79. Cf. Yasna lvii, l'hymne à l'Ange Sraosha: «Par son éclat, par sa Lumière de Gloire...» Yasht xix etc., et d'autres textes réunis *in* H. W. Bailey, op. cit. pp. 10 ss.

80. ou «rayi», cf. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, ii. Glossar. Uppsala 1931, s. v. râyômand, avec les sens de «Reichtum, Pracht, Prunk», idée de souveraine abondance et d'éclat que les contextes sohrawardiens nous ont amené à traduire par «Souveraineté de Lumière». Le «Borhân-e Qâti'» (Téhéran 1317, I p. 641, le tome correspondant de l'édition Mo'în n'est pas encore paru) s. v. «rây» donne les sens de route, voie, puis réfère aux titres des princes de l'Inde (râjâ).

81. Ceux de ses livres où Sohrawardî insiste sur le xvarnah sont principalement les «Mofâra*h*ât», les «Alwâ*h*» et le «Partaw Nâmah».

«xvarnah» des Kavis. C'est dans l'Avesta l'une des hypostases du «xvarnah», le «xvarnah» royal, deux autres étant le «xvarnah» de Zarathoustra et le «xvarnah» des Aryens[82]. Non moins conforme à la tradition zoroastrienne[83] apparaît la signification que cette représentation va assumer, comme Source ou Orient des Lumières, «Source orientale» qui donne son nom à la théosophie sohrawardienne. Pour celle-ci, le charisme royal et sacerdotal n'en est que la spécification relative à la personne des rois-prêtres de l'ancien Iran ; il dérive de la Souveraineté inhérente à cette Lumière de Gloire, ou plutôt cette Lumière est la souveraineté même, et toute souveraineté en dérive et y participe. Elle est l'Énergie mystique dont la nature est Lumière, et qui hiérarchise l'univers de l'être et des êtres. C'est elle qui fait que certains êtres aient la prédominance sur d'autres, et que ces derniers soient soumis aux premiers : prédominance et subordination qui expriment et que détermine essentiellement un rapport de Lumière, luminescence plus intense chez les uns, plus faible chez les autres. Nous verrons cette relation se préciser plus loin dans le schéma de la procession du Multiple à partir de l'Un absolu ; ce sera le schéma de l'angélologie fondamentale du sohrawardisme, se substituant à celui du péripatétisme et de l'avicennisme. Et cette relation sera essentiellement une relation d'amour, toute Lumière plus intense dominant une Lumière moins intense et régnant sur elle, celle-ci aspirant vers elle et s'ordonnant à elle. Pour cette essentielle «souveraineté de Lumière» Sohrawardî dispose d'un lexique étendu : «tasallo*t* nûrî», souveraineté de Lumière ; «Qahr *z*ohûrî», Domination épiphanique ; «bâriq ilâhî» Fulguration divine etc., toutes représentations qui viennent expliciter le concept premier du «khorrah» ou «farrah», «khorrah va rây», s'épiphanisant dans la multiplicité des «Ishrâqât».

---

82. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 22-23.

83. Le xvarnah comme principe d'être et de vie. Rappelons ici la définition de M. Benveniste : «... Signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbolise la prospérité rayonnante ; mais c'est aussi un agent interne de vitalité, la force qui attache l'être à l'existence.» Cf. E. Benveniste et L. Renou, V*r*tra et V*r*thragna, étude de mythologie indo-iranienne (Cahiers de la Société asiatique, iii) Paris 1934, pp. 7-8.

3. Les Lumières archangéliques : Monde des « Mères » et Archanges-Archétypes.

C'est le concept de « xvarnah », Lumière de Gloire, Majesté flamboyante, Énergie qui cohère l'être de chaque être, son Feu vital, son « ange personnel » et son destin, — qui assumé par Sohrawardî comme Source de la luminescence se confondant avec l'être, comme Orient des Lumières, va précisément conférer leur dénomination propre aux Lumières les plus hautes, celles qui en procèdent directement et en sont comme les médiatrices à l'égard des Lumières inférieures. Chacune des irradiations se levant de cet Orient (Ishrâqât) donne éternellement naissance à l'une de ces hypostases de Lumière. Il faut tout particulièrement ici se rappeler le lien étroit qui, dans les textes anciens comme dans les textes tardifs du mazdéisme, associe le « xvarnah » avec l'idée de victoire, « pêrôzîh », l'être-victorieux, la « victorialité[84] ». Le nom par excellence que Sohrawardî donne aux Lumières souveraines est celui de « Anwâr qâhira ». J'ai traduit ailleurs déjà par « Lumières archangéliques ». Aussi bien sont-elles « Ru'asâ' al-Malakût al-Qâhira » (texte p. 201) c'est-à-dire les *Archanges* (« Ishrâqât » primordiales), Lumières *orientes* procédant immédiatement de l'*Orient des Lumières*, l'*élément arkhé connotant à la fois* l'idée de commencement et principe, et celle de commandement et autorité.

Ce que peut éveiller le terme d'« archangélisme » compléterait encore une image mentale conforme à l'éthique chevaleresque que développe aux différents plans de l'être l'angélologie zoroastrienne : le « combat de l'Ange » mené par les Puissances célestes et les innombrables Fravartis contre les Puissances négatives des Ténèbres, et le « combat pour l'Ange » mené par les Lumières commandant à des corps (célestes ou terrestres) que Sohrawardî désigne par un nom qui évoque l'ancienne chevalerie iranienne, les « Lumières Espah-

84. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 24-25, 27-28. Cf. Borhân-e Qâti' éd. M. Mo'în, Téhéran 1330 (1951) s. v. pîrôz, T. I p. 439 n. 1 et 2 : avestique « paitiraocah » (P. Horn) comportant idée de lumière (étymologie bienvenue pour les Ishrâqîyûn) ; Nyberg, Glossar p. 184, s. v. pêrôzh-kar, « pari-auzhah » (avec idée de force et de puissance.)

bad[85]». En chrétienté, l'Archange Michel fut parfois désigné en propre comme *Angelus Victor*, et l'on sait que principalement par des intermédiaires gnostiques, le type fixé par l'iconographie pour la représentation de l'Ange, dérive des représentations de *Niké* ou «Victoires» de la statuaire grecque[86]. Nous pouvons traduire «Anwâr qâhira» plus directement encore par «Lumières Dominatrices» ou «Lumières Victoriales[87]». Très justement, les Lumières archangéliques manifestent ainsi le même attribut que celui qui est exprimé par le nom de la montagne surgissant du Lac Hamûn, dans le Séistan: *Mons Victorialis*. Le lac est un réceptacle de «xvarnah» et son image est associée à l'attente du *Saoshyant* à venir, le Sauveur «vainqueur[88]».

Certes, cette Domination, cette «victorialité», puisque c'est la Lumière de Gloire qui en est la Source, ne peut signifier aucune idée de violence, oppression ou tyrannie, toutes qualités ahrimaniennes, démoniaques et ténébreuses. Le sens de l'angélologie zoroastrienne

---

85. Sur ce titre, cf. A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides 2me éd., Copenhague 1944, p. 104 n. 4, et index s. v. (ancien spâdhapati; pehlevi spâhbad, espâhbad; arabisé en isfahbad). Sur le motif du «combat pour l'Ange» cf. notre étude sur le Temps cyclique cit. supra n. 53.

86. Cf. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics T. VIII art. Michaelmas, p. 622 et Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, art. Anges col. 2116 ss.

87. Plutôt que «victorieuses», impliquant un état acquis, résultant d'un fait au passé. Le participe présent (nomen agentis «qâhir», pluriel «qawâhir»), comme état du sujet actif, implique ici actualité éternelle, action éternellement au présent.

88. Cf. G. Messina, I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro, Roma 1933, pp. 65-67 et 83. La montagne est mentionnée dans le fragment d'un apocryphe «Livre de Seth» contenu dans l'«Opus imperfectum in Matthaeum», exégèse chrétienne des prophéties zoroastriennes du Sauveur à venir. Sur Kûh-e Khwâjah (montagne du Seigneur), son palais et son temple du Feu, la figure du roi Gondopharès introduite dans la légende chrétienne par le livre gnostique des *Acta Thomae*, cf. E. Herzfeld, Archaeological History of Iran, London 1934, pp. 58 ss. Herzfeld (p. 62) pensait qu'il fallait comprendre non pas «the victorious mountain» mais «the mountain of the victorious one» (i. e. le Saoshyant). Cependant le texte donne bel et bien à l'accusatif «super Montem illum Victorialem.»

et de sa révélation, c'est précisément de faire cesser toute ambiguïté, de rendre impossible toute ambivalence. Le *numineux* mazdéen ne peut jamais être le *tremendum*, l'*horrendum*. L'angélologie de l'Ishrâq lui est conforme. Comme on l'a déjà indiqué, la notion de «qahr» s'y présente comme domination de l'aimé sur l'amant, subordination de l'élan d'amour de l'amant vers l'aimé, dont l'illumination se lève sur lui et l'élève à l'être. Cette relation constitue la relation cosmogonique primordiale par laquelle de la Lumière des Lumières (Nûr al-Anwâr) procède éternellement à l'être l'Archange primordial (dont Sohrawardî rappelle le nom zoroastrien «Bahman», c'est-à-dire «Vohu Manah»). C'est pourquoi, lorsque dans le texte traduit plus haut et formulant sa confidence la plus personnelle, Sohrawardî nomme conjointement les Sages Perses et Empédocle, sans doute y a-t-il tout un aspect de la tradition en langue arabe concernant ce hiérophante, qui l'y autorise. Cependant il serait difficile de retrouver dans la philosophie de l'Ishrâq, le schéma des Cinq grandes Émanations qui lui est attribué[89]. Il y a plus grave. On est conduit à poser la question de savoir si dans les doctrines que les traditions en arabe attribuent à Empédocle, il faut vraiment comprendre encore «ma*h*abbat» et «qahr» (ou ghalaba) comme signifiant les deux fameux principes, l'amour et la discorde, voire l'amour et la haine. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'on ne pourrait s'arrêter un instant à un tel sens chez Sohrawardî[90]. Ni «haine» ni «discorde». Il reste bien des recherches à poursuivre sur ce point; brève mention devait en être faite ici.

C'est sur cette perspective vraiment «orientale» au sens sohrawardien, que peuvent se comprendre le schéma de son angélologie et le point de rupture avec le schéma péripatéticien ou avicennien. Nous nous bornerons aux brèves indications indispensables à ce qui est esquissé dans ces Prolégomènes. Chez Avicenne la procession du Multiple commence avec la Première Intelligence ou Chérubin (Karûb), et la triple «dimension» intelligible constituant son être:

89. Cf. Asin Palacios, op. cit. supra n. 43, p. 64.

90. Son lexique technique développe des dérivés: qâhirîya, maqhûrîya etc. A écarter également le sens néfaste du mot qui peut se rencontrer en astrologie. Pour le sens d'équivalents grecs en alchimie, cf. J. Bidez et F. Cumont, Les Mages hellénisés, Paris 1939, T. II pp. 318 l. 10 et 321 A 8 n. 1.

intellection de son principe, intellection de sa nécessité existentielle, intellection de sa contingence essentielle. Cette triple intellection s'hypostasie en une seconde Intelligence, un premier orbe céleste, et un premier Ange-Ame qui est l'Énergie motrice de ce Ciel. En fait, Avicenne semble avoir longuement hésité sur la structure angélologique qu'il fallait déduire *a posteriori* des données astronomiques : que l'on adoptât la physique céleste d'Aristote ou la théorie de Ptolémée, fallait-il admettre Dix Intelligences sans plus? ou bien, avec Aristote, un peu plus de cinquante, selon le nombre d'orbes secondaires exigés pour expliquer l'irrégularité des mouvements des planètes? Nasîraddîn *Ț*ûsi, dans son Commentaire des «Ishârât», a observé sur ce point une prudente réserve, quitte à proposer un schéma s'inspirant, sans le dire, de l'Ishrâq, mais sans pouvoir tromper sur ce point la vigilance de Mollâ *Ș*adrâ[91]. En tout cas, le nombre des Dix Intelligences apparaît comme un schéma nettement fixé, aussi bien dans l'«I'tiqâd» (cf. infra) que dans le «Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq».

Sohrawardî (cf. §§ 150 ss.) le prend comme point de départ pour en montrer toute l'insuffisance. On peut dire que sa vision du ciel, au lieu de s'attacher au système des planètes pour se résumer en un système de Sphères (soit les Sphères homocentriques d'Aristote, soit les excentriques et les épicycles de Ptolémée), s'attache avant tout à la contemplation du Ciel des Fixes, dont l'explication avait causé plus d'une difficulté à la physique céleste. Sa méditation attentive à la multitude quasi infinie des individuations astrales qu'annonce ce huitième Ciel, fait éclore l'idée que c'est par-delà ses merveilles qu'il faut scruter le mystère de la pluralisation de l'être. Les trois, voire les deux dimensions intelligibles (nécessaire et possible) que les Péripatéticiens reconnaissaient en chaque Intelligence individuée, sont insuffisantes à expliquer ces Innombrables. Il formule même le pressentiment que par-delà le Ciel des Fixes foisonnent peut-être d'autres univers non moins merveilleux, si bien que l'angélologie dont son intuition saisit *a priori* la nécessité, eût pu être à la mesure des dimensions vertigineuses calculées par l'astro-

91. Cf. Commentaire des «Ishârât» d'Avicenne par Nasîraddîn *Ț*ûsî, lithogr. Téhéran 1305, III pp. 66-67.

nomie moderne. C'est l'inverse de ce qui se passera en Occident, où l'essor de l'astronomie présupposera une élimination de l'angélologie. Différencielle capitale ; on se propose d'y revenir ailleurs.

Dès la genèse éternelle de la Lumière Première-Née, la Lumière la plus Proche (Nûr aqrab) ou Archange Bahman, le Maître de l'Ishrâq substitue aux trois ou aux deux dimensions intelligibles de l'angélologie des Péripatéticiens, une pluralité dimensionnelle (domination et amour, indépendance et indigence, contemplation qui «se lève vers» la Lumière supérieure, illumination qui «se lève sur» la Lumière inférieure etc.) grâce à laquelle la multiplication des hypostases de Lumière atteint rapidement à l'Innombrable. Ces «dimensions» entrent en composition, en participations et proportions diverses les unes avec les autres ; et chaque fois, chaque Lumière dont l'individuation résulte de ces irradiations et réfléchissements, les reçoit de chaque Lumière qui la précède, et les communique à chaque Lumière qui la suit, à la fois directement et aussi par l'intermédiaire de chacune. La rapidité du rythme excède l'effort de l'imagination s'épuisant à le suivre et à l'évaluer. Ainsi procède éternellement l'univers des Lumières Dominatrices Primordiales qui, étant causes et procédant les unes des autres, forment une hiérarchie descendante, celle que Sohrawardî appelle l'Ordre longitudinal (*ṭ*abaqat al-*ṭ*ûl). C'est cet univers d'Archanges qu'il désigne comme Lumières souveraines ou suprêmes (al-Oṣûl al-A'laûn), comme le «monde des Mères» (al-Ommahât)[92].

La hiérarchie du monde archangélique des «Mères» aboutit à un double avènement dans l'être. D'une part, leurs dimensions que l'on peut appeler «positives» (domination, indépendance, contemplation qui est leur activité etc.) produisent un nouvel Ordre d'Archanges ou de Lumières Dominatrices, qui ne sont plus causes les unes des autres, mais sont à interégalité (motakâfi'a) dans la hiérarchie de l'Émanation. Ce sont celles qui forment l'Ordre latitudinal (*ṭ*abaqat

92. *Cf.* texte § 183. Donc ne pas confondre ce «monde des Mères» propre à l'angélologie sohrawardienne avec les «mères» (ommahât) qui en physique signifient les Éléments par opposition aux «pères» qui sont les orbes célestes, et par la conjonction de qui sont produites les nativités sublunaires.

al-'ard), les Archanges-Archétypes ou «Seigneurs des Espèces» («arbâb al-anwâ'» ou également au féminin «rabbât al-anwâ'»), Anges de ces théurgies (*t*elesmât) que sont à leur égard toutes les Espèces du monde sensible ou du monde subtil des schémas (ashbâ*h*). Ces Archanges-Archétypes sont encore désignés comme les Espèces à l'état de lumière (Anwa' nûrîya) et identifiés avec les Idées platoniciennes. Mais il est superflu de répéter que leur statut ontologique n'est en rien celui d'un concept réifié ou substantialisé. Ce sont des hypostases angéliques, donc des entités à caractère «personnel», dont l'universalité consiste en la communication et l'effusion de la Lumière propre à leur être, et en la providence qu'elles exercent.

D'autre part, celles des «dimensions» intelligibles des Archanges primordiaux du monde des «Mères» que l'on peut appeler dimensions négatives (élan d'amour, dépendance, illuminations qu'ils reçoivent et qui marquent leur *passio*), produisent le Ciel des Fixes qui leur est commun, et dont les innombrables individuations stellaires sont (comme dans le schéma avicennien chaque orbe céleste l'est à l'égard de l'Intelligence dont il émane) autant d'émanations qui matérialisent, en une matière céleste toute subtile, la part de non-être que recèle, si on le considère en lui-même, leur être émané de la Lumière des Lumières.

Enfin du second Ordre d'Archanges, personnes-archétypes soit des Espèces célestes (c'est-à-dire des orbes planétaires), soit des Espèces élémentaires (c'est-à-dire celles de notre monde sensible), émane un nouvel Ordre de Lumières par l'intermédiaire desquelles les Archanges-Archétypes gouvernent et régissent ces Espèces, du moins dans le cas des Espèces supérieures. Ces Lumières sont appelées les Lumières régentes (Anwâr modabbira); ou plus significativement, le Maître de l'Ishrâq transposant à ses hiérarchies célestes un ancien titre iranien de commandement féodal et militaire, leur donne respectivement le nom de «Lumière *Espahbad*[93]». Cette dénomination fait penser à l'*higoumenon* ou *hegemonikon* des Stoïciens, mais le contexte évoqué est encore plus caractéristique. C'est l'épopée héroïque de la chevalerie iranienne, et c'est sur un plan supérieur le combat cosmique qui se livre dès l'origine du monde et que

93. Cf. supra n. 85.

décrit le premier chapitre du Bundahisn, le livre mazdéen de la Genése[94]. Les Lumières *Espahbad* sont l'*âme dirigeante* de chaque être humain ; elles régissent les orbes célestes, gouvernent les Espèces au nom de l'Archange-Archétype dont cette espèce est l'«icône», l'image (*ṣ*anam) ou la théurgie (*ṭ*elesma). Celle-ci est à la fois l'instrument et le lieu du «combat» dont nous rappelions plus haut le sens, et que chaque Lumière *Espahbad* assume pour le triomphe de la Puissance de Lumière dont elle émane elle-même, dans l'Espèce ou dans l'individualité qu'elle régit et qui en est l'image.

Telle est, esquissée à grands traits, l'angélologie sohrawardienne. On voit qu'elle dédouble l'Ordre unique des Intelligences suprêmes ou Chérubins que connaissait l'avicennisme. Il y a en résumé trois grands Ordres de Lumières : les Lumières Victoriales ou Dominatrices (Anwar qâhira, al-Qawâhir) qui se subdivisent en deux Ordres. Il y a l'Ordre «longitudinal» ou hiérarchique des Archanges qui forment le monde des « Mères », transcendants et absolument « séparés ». Et il y a l'Ordre «latitudinal» des Archanges-théurges, personnes-archétypes ou Seigneurs des Espèces, dont celles-ci sont les images, icônes ou théurgies. Enfin, il y a les Anges-Ames, Énergies motrices des orbes célestes ou des créatures humaines. Ce n'est plus l'orbe de la Lune qui, comme dans le Péripatétisme, marque la limite entre le monde céleste et le monde sublunaire matériel. C'est le Ciel des Fixes qui symbolise la limite entre l'univers angélique de la Lumière (Ru*ḥ*âbâd) et l'univers obscur et nocturnal des *barzakh*, ce mot typique qui dans l'eschatologie signifie l'entre-deux, et qui dans la philosophie de l'Ishrâq désigne en général tout ce qui est corps, tout ce qui forme écran et intervalle, et qui de par soi-même est Nuit et Ténèbres. Le «barzakh» est la limite, la frontière entre l'Occident et l'Orient de l'être. Chez Avicenne aussi, dans le Récit de *Ḥ*ayy ibn Yaqẓân, l'Orient commence non pas avec l'orbe de la Lune (car les Sphères célestes, encore matérielles, sont encore l'Occident), mais avec le pre-

94. Pour l'usage mythico-théologique du terme «spâhbat» cf. H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes (Journal asiatique, avril-juin 1929) pp. 198-199, texte du Mênôké Xrat (Livre de la Sagesse céleste) chap viii : les douze signes du Zodiaque comme douze généraux ou commandeurs (spâhbat) aux côtés d'Ohrmazd, les sept planètes comme sept généraux aux côtés d'Ahriman.

mier « climat » angélique, celui des « anges terrestres », c'est-à-dire les âmes humaines qui sont anges... ou démons en puissance[95].

On remarquera alors ceci : le Premier Archange, le Premier Émané de la Lumière des Lumières, est identifié par Sohrawardî avec l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne. De cette Lumière Première-née, procède l'innombrable multitude des Lumières Victoriales dont le statut ontologique est plus apparenté aux *Dii-Angeli*, aux Dieux-Anges du néoplatonisme, médiateurs de la Déité cachée, qu'aux Anges de la Bible et du Qorân, du moins selon l'énoncé littéral. Là même serait à comprendre peut-être, que Sohrawardî n'ait pas accepté la thèse de l'angélologie avicennienne définissant chaque Ange comme une individualité constituant à elle seule une Espèce. On sait quelles profondes pages Saint Thomas a consacrées à ce problème, et le précieux recours qu'elles devaient être pour Leibniz. En revanche, Sohrawardî pose que ce qui détermine et constitue chaque entité angélique, c'est non point le fait de constituer individuellement une espèce au sens péripatéticien du mot, mais la plus ou moins grande intensité de sa luminescence. Cette thèse ne fait que découler d'une autre thèse dont le paradoxe ne lui échappait pas, et qui introduit l'idée d'intensité dans la catégorie même de la substance. Il sera rigoureusement vrai de dire, selon lui, qu'une âme peut « être plus intensément âme » qu'une autre âme[96]. Reste alors à savoir si cette intensité, et cette toujours possible intensification, ne marque pas une individuation aussi rigoureuse que la spécification de l'avicennisme et du thomisme, tout en réservant la possibilité d'un devenir, ascension de degré en degré de lumière plus intense. C'est toute une recherche d'angélologie comparée qui s'impose ; je ne puis qu'en annoncer la préparation, sans m'y engager davantage dans ces Prolégomènes.

D'autres constatations en montrent l'urgence. L'Archange Bahman,

95. Cf. notre éd. et trad. du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, supra n. 20. Sur la condition humaine comme état purement intermédiaire dont l'issue est décidée par l'éclosion de la virtualité angélique *ou* démoniaque cf. l'anthropologie ismaélienne v. g. in Nâ*s*ir-e Khosraw, Jâmi' al-*H*ikmatain, éd. H. Corbin et M. Mo'în (Bibliothèque Iranienne, vol. III sous presse), chap. xi, §§ 141-145.

96. Cf. notre éd. des Mo*t*âra*h*ât, § 66 référant à Platon.

par exemple, étant nommé comme le premier des Archanges, l'on attendrait que les autres Amahraspands en procèdent immédiatement dans le monde des « Mères ». Cependant celles-ci ne sont point les Archétypes ni les Lumières régentes et providentes des Espèces. Or, ce rôle que les Amahraspands assument dans la théologie zoroastrienne, ils l'assument également dans la théosophie sohrawardienne, et c'est à ce titre qu'ils sont mentionnés chacun de leur propre nom. Entre *le Premier* Emané et l'Ordre des *Archétypes, s'étend* l'*Ordre «longitudinal»*. Il se produit donc ici comme un écart, un écartèlement de la heptade (ou hexade) archangélique primitive. Il y a en outre ceci : entre ceux des Archanges qui sont les « Mères » et ceux qui sont les « Archétypes » il y a, certes, un rapport d'imitation et de typification, puisque les seconds résultent des proportions et combinaisons de luminescence qui vont se démultipliant entre les Archanges suprêmes. Ceux-ci se trouvent être alors, si paradoxal cela soit-il, comme des archétypes d'archétypes. Or, une figuration semblable ne laisse pas de nous être proposée par la théologie mazdéenne ; peut-être est-elle davantage un sujet de méditation pour le philosophe *qu'un sujet d'enquête pour* l'historien (*mais* y a-t-il un sujet de méditation que le philosophe ne doive accueillir ?) L'énoncé en rappellerait que si les Fravartis nous sont présentées comme les archétypes lumineux des existants terrestres, il n'en reste pas moins que les Amahraspands, et Ohrmazd lui-même, et la multitude des « Yazdân », ont également chacun leur Fravarti. Il faudrait bien ici aussi concevoir quelque chose comme des archétypes d'archétypes. Autant que l'on sache, ce problème n'a guère été médité ; la documentation en est rare, et pourtant les perspectives en sont indéfinies[97].

A vrai dire le livre « Ḥikmat al-Ishrâq » conçu d'un seul coup sous l'inspiration de l'Ange Esprit-Saint lors d'une « journée merveilleuse » *a été écrit*, on l'a *précisé* plus haut, en quelques mois, dans le va-et-vient des voyages, et terminé par l'auteur à l'âge de trente-deux ans, cinq ans tout juste avant sa mort. On a l'impression que l'intuition géniale eût nécessité une mise en œuvre beaucoup plus systématisée dans les détails. Les fanatiques acharnés *contre lui, en le livrant* à la mort, ne lui ont pas permis de reprendre et d'approfondir son œuvre.

97. Esquissées dans notre étude sur Le Temps cyclique, supra n. 53 *in fine*.

Reste à enquêter auprès des Ishrâqîyûn, pour savoir comment eux-mêmes ont conçu les problèmes posés par leur Maître. Reste à l'interprète de les repenser aussi complètement à son tour. Le schéma de l'angélologie sohrawardienne bouleverse si complètement l'ordre du schéma généralement reçu, que les commentateurs dont la pensée se complique encore de réminiscences d'Avicenne, de Fârâbî et de la Théologie dite d'Aristote, vacilleront dans leurs annotations en marge des Récits mystiques. Ceux du Récit de l'Exil, par exemple (cf. infra chap. V), ne sauront plus décider nettement si le pèlerin gravissant le Sinaï mystique accède à la Première Intelligence ou à l'Intelligence agente.

Ce n'est pas là une des moindres difficultés, étant donnée la relation immédiate de l'âme avec l'Intelligence agente, puisque c'est d'elle qu'elle émane et que toutes ses connaissances dépendent de l'Illumination que cette Intelligence projette, fait «se lever» sur elle. Elle est identifiée sous des noms divers, principalement comme Esprit-Saint et Archange Gabriel (cf. texte § 210 in fine) ou Paraclet (dans le Livre des Temples). Étant la médiatrice entre le monde supérieur et l'âme, la direction et la béatitude de celle-ci dépendant d'elle, cette Lumière Ange-Esprit-Saint devient l'objet d'une dévotion personnelle ; elle est visualisée sous les traits d'une individualité déterminée, comme dans le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân et dans les Récits sohrawardiens en général. Elle est l'Ange archétype de l'humanité, l'Ange de la théurgie que constitue l'espèce pensante (*sâh*ib *t*elesma al-nû' al-nâ*t*iq, p. 200 l. 8-9). Elle doit donc être comptée au nombre des Archanges-Archétypes de l'Ordre «latidudinal». Mais, bien que les Archétypes ne forment plus entre eux une hiérarchie descendante causale, c'est dans l'Ange Esprit-Saint dont notre humanité est l'image, que convergent les irradiations propagées de l'Orient des Lumières. Cette Lumière est donc à la limite du monde archangélique des «Mères», et elle sera considérée comme la dernière de celles-ci, et en même temps comme la première de celles que typifie notre cosmos, pour peu qu'un commentateur ait en l'esprit le schéma classique de la déduction des Dix Intelligences. Peut-être serait-ce là un moyen de stabiliser le problème dont nous avons énoncé ailleurs la donnée[98].

98. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation... (Eranos-Jahrbuch xvii, 1950).

Le seul aspect sur lequel on insistera encore, ce sont les dénominations proprement iraniennes que reçoit cet Ange Esprit-Saint[99]. On sait par quelle ingénieuse recherche Nallino put identifier la forme authentique qui se cachait sous l'étrange vocable de *Colcodea*, dont T. Campanella fait un fréquent usage pour désigner l'Intelligence agente, en référant au système avicennien[100]. Que le responsable en soit Agostino Nifo, le commentateur d'Averroës, ou que celui-ci en ait trouvé l'usage déjà établi, une réminiscence semble avoir joué entre l'Intelligence agente comme *Dator Formarum*, et la planète qui en astrologie est appelée *Dator vitae*, parce que son office est d'être «dominus geniturae». Cette appellation technique correspond au grec «oikodespotes», qui en astrologie «arabe» a son équivalent dans le terme authentiquement persan de *Kadkhodâ* «maître de maison». Les traducteurs et copistes médiévaux ont fait subir toute une série d'accidents à ce mot: alcochoden, alcodcodehia etc., finalement (al-)colcodea. L'intéressant est que nous rencontrions dans «*Hi*kmat al-Ishrâq» cette même appellation sous sa forme féminine (*Kadbânû*), donnée cette fois à l'Amahraspand féminin Esfandarmoz (Spanta Aramatî) comme Ange de la Terre[101].

Une autre appellation, de racine purement iranienne également, est donnée par nos philosophes à l'Ange qui est l'Intelligence agente, à savoir «Ravânbakhsh». On la rencontrera ici même (§ 210 in fine), et tout au long de la tradition[102]. On pense d'emblée à une forma-

99. On ne peut qu'annoncer ici l'intention de reprendre ailleurs l'étude de la philosophie et de la théologie de l'Esprit-Saint, telle qu'elle est présupposée ici en termes d'angélologie. Il y a une thématisation commune à la Gnose aussi bien en Chrétienté qu'en Islam.

100. Cf. La «Colcodea» d'Avicenna e T. Campanella, *in* Raccolti di scritti editi e inediti vol. vi pp. 264 ss.

101. Cf. la «kadbânû'îya» (forme arabisée du persan «kadbânû'î») d'Esfandarmoz, texte § 209. Le mot *kadkhodâ* (féminin *kadbânû*) ne fait que doubler le mot *ratu* pour désigner la fonction de protecteur céleste, ange tutélaire, dans le zoroastrisme (Cf. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Irans, deutsch v. H. H. Schaeder, Leipzig 1938, p. 145). De même chez Sohrawardî il ne fait que désigner sous une forme purement iranienne la notion de Seigneur ou «Ange de l'Espèce», cf. supra n. 75.

102. v. g. dans les gloses de Sayyed Aḥmad 'Alawî sur le Shifâ'

tion persane parallèle à *Dator Formarum,* dont le correspondant arabe est « Wâhib al-suwar » ; ou encore à « Wâhib al-'ilm, Mo'ti al-*h*aywa », « Donateur de la Connaissance, Donateur de la Vie ». « Ravânbakhsh » serait alors le « Dator animae », le Donateur de l'âme, et la dénomination s'accorderait parfaitement avec la fonction de l'Ange Intelligence agente, de qui émanent nos âmes. Les dictionnaires persans traditionnels ne font que sanctionner l'acception acquise, sans rien nous apprendre sur son origine. « C'est le nom de l'Ange qui possède la connaissance et la Sagesse ; en arabe on l'appelle Esprit-Saint[103]. »

Cependant il semble que l'on ait là une définition établie après coup et se conformant à l'enseignement des philosophes, lesquels opéraient eux-mêmes par un « ta'wîl » la transfiguration de leur Intelligence agente en Ange Esprit-Saint. Du point de vue lexicographique, il y a un indice frappant dans le fait que « Ravânbakhsh » soit identifié non pas directement avec quelque chose comme « Wâhib al-nafs » ni avec l'idée de *Dator Formarum,* mais avec l'arabe « Rû*h* al-Qods », Esprit-Saint. Le fait incline à poser la question de savoir si l'on n'est pas ici encore en présence d'une terminologie antérieure à l'Islam et à nos philosophes. Ce qui y sollicite c'est que la graphie *bakhsh* pourrait sans difficulté représenter également le pehlevi *vakhsh* (vaxsh), signifiant précisément *Esprit*[104], par exemple « Vakhsh i Yazat » traduisant l'hébreu « Ruah Elohim, » l'Esprit de Dieu[105]. On pense alors au *Zôn Pneuma, Spiritus vivens,* « Rû*h* al-*H*ayât », l'Esprit Vivant associé dans la sotériologie manichéenne avec la Mère de Vie pour la délivrance de l'Homme primordial vaincu par les

(supra n. 54), Dép. d'Iranologie Ms. 5, fol. 232 I. 24-25 العقل الاخير من حيث هو آلة لفيضان وجود الانسان وكماله هو المسمى بروح القدس ... وبروان بخش بلسان حكماء الفرس .

103. نام فرشته‌ايست كه علم ودانش با اوست وبعربى اورا روح القدس خوانند Borhân-e Qâti', Téhéran 1317, I p. 662. La définition donnée dans le Farhang-e Jahângîrî concorde littéralement.

104. Cf. H. W. Bailey, Zoroastrian Problems... (supra n. 77) pp. 118-119, et art. *in* Bulletin of the School of Oriental Studies vi, 1930 pp. 280 ss.

105. Shkand-Gumânîk-Vicâr xiii 7 (éd. P. J. de Menasce, Fribourg 1945, p. 182). Cf. dans le « Dasâtîr Nâmah » le mot « vakhshûr » (vakhshvar), prophète.

Puissances de Ténèbres. En confrontant des expressions telles que « Vakhsh yôzhdafar » l'Esprit-Saint, « Vâd zhîvandag » l'Esprit vivant[106], il semble que se découvre la notion qui persiste sous la graphie néo-persane. L'ambiguïté de celle-ci pourrait encore être tranchée par une correction très simple : روان بخش représenterait un زروان وخش altéré par les copistes qui ne le comprenaient plus. Ce «Zervân Vakhsh» nous mettrait d'emblée au cœur des représentations manichéennes, en équivalant à « Vakhsh ī Zervân » l'Esprit de Zervân, appellation qui réfère à la *Vierge de Lumière*[107]. Ce n'est là qu'une suggestion valant ce qu'elle vaut, mais qui était à proposer ici.

La conception de l'Esprit-Saint comme Ange et comme laissant transparaître, par référence à la Vierge de Lumière, la figure de la Sophia divine, nous reporte en un monde de représentations familières à la gnose chrétienne ou manichéenne, dont la théosophie sohrawardienne atteste la persistance. Lorsque le Maître de l'Ishrâq réfère à la vision du bienheureux roi Kay-Khosraw, il la décrit comme visitation d'une entité spirituelle qu'il désigne comme « Manfiqîyat Ab al-Qods », appellation que l'on traduira provisoirement ici par « Puissance énonciatrice du Père de la Sainteté » (cf. texte p. 157 en note). Là encore est à soupçonner une dénomination héritée de la Gnose. En tout cas, le contexte montre qu'elle est un substitut pour désigner la Sophia divine (*H*ikmat al-Lâh).

Ces allusions conduisent à poser le problème des relations entre la gnose de l'Ishrâq et le manichéisme. Le Récit de l'Exil occidental pourrait mieux y répondre par voie allusive, car s'il s'agit pour eux de se prononcer nettement, nous devons nous attendre chez nos philosophes à une extrême prudence. Rien de plus piquant que le contraste marqué d'un passage du livre à l'autre. Dans le prologue, l'auteur recommande bien que l'on ne confonde pas cette Sagesse des anciens Perses à laquelle il va redonner vie, avec l'impiété (kofr)

106. Cf. A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism, New York 1932, pp. 288-292.

107. Cf. E. Waldschmidt und W. Lentz, Manichaeische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten (Stzbr. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse 1933 xiii), Berlin 1933, p. 85 l. 8-9, p. 126 et pp. 66 et 110.

des Mages ni avec l'hérésie (il*h*âd) de Mânî. La précaution était à peine suffisante, pour le cas où un exemplaire du livre tomberait entre les mains d'un orthodoxe sourcilleux, sans être écrit en cette écriture secrète inventée par l'auteur lui-même. En revanche dans le chap. III du Vme livre de la seconde partie, nous lisons un commentaire que le fidèle Shahrazûrî est seul à développer (Qo*t*baddîn ici se tait). Tout le chapitre concerne le devenir posthume de l'âme humaine; notre commentateur cite de longs passages[108] non pas de l'«hérétique» Mânî, mais du «Sage Mânî», pour conclure: «Si par ce mythe Mânî a entendu ce que nous venons de mentionner ou quelque chose qui s'en rapproche, alors c'est juste; sinon, c'est faux.» Il y a certes un conditionnel, mais il est d'une grande éloquence.

Dans le commentaire eschatologique là même esquissé, figure la *Columna Gloriae* ou *Colonne de l'Aurore* du manichéisme[108], que l'on retrouve également dans la gnose ismaélienne comme «Colonne de la Lumière» (*'amûd al-Nûr*[110]). La constatation est d'importance. A ce motif se rattache un cycle de représentations grandioses, dans lesquelles interfèrent extase mystique et eschatologie. Reportons-nous à un passage essentiel des «Talwî*h*ât»[111], montrant Hermès en prière la nuit dans le «Temple de la Lumière», et son ascension mentale en extase «lorsque éclata (ou se fendit) la Colonne de l'Aurore.» Cet éclatement, ou cette «fission» (inshiqâq), Shahrazûrî le commente comme étant l'épiphanie (*z*ohûr) de l'âme hors de son corps, lorsque surviennent sur elle les Lumières archangéliques et les fulgurations sacrosaintes. Nous pouvons saisir à sa source le «ta'wîl», l'interprétation mystique qui passe traditionnellement pour être propre aux Ishrâqiyûn, nos Orientaux-illuminatifs, du célèbre verset qorânique: «L'heure approcha et la lune se fendit (54/1).» C'est un «ta'wîl» qui se règle sur une vision de l'Esprit-Saint, ou Archange Gabriel, comme *Paraclet*, ainsi que le dénomme expressément Sohrawardî[112], c'est-à-dire comme Révélateur suprême (al-Mo*z*hir al-a'*z*am) des secrets du «ta'wîl».

---

108. Concordant avec ceux qui nous sont déjà connus par le Fihrist d'al-Nadîm (réf. ici p. 233 en note).

109. عمود الصبح et عمود السبح cf. Jackson, op. cit. pp. 13, 275, 303.

110. R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten p. 59.

111. Cf. notre éd. des *Op. metaph.* I, Talwî*h*ât § 83 p. 108.

112. Dans le VIIme Temple du Livre des Temples de la Lumière. Ce

Ce «ta'wîl» a été exposé dans le «Dabestân al-Madhâhib» à la suite du texte persan du «Mi'râj Nâmah» traditionnellement attribué à Avicenne[113]. A la vérité, cet exposé ne fait qu'utiliser presque littéralement, sans le dire, le contenu essentiel d'une «Épître sur la fission de la Lune» de Khwâjah Sa'inaddîn Ispâhânî[114]. L'interprétation de la «fission de la Lune» chez les Péripatéticiens y est comparée avec celle des Ishrâqîyûn. Ni les uns ni les autres, certes, ne peuvent l'entendre en un sens matériel et littéral. Pour les premiers, il faut entendre ce qui est l'ésotérique (bâ*ṭ*in) de l'astre et de son ciel, c'est-à-dire son Ange ou l'Intelligence agente[115]. La fission ou l'éclatement de la Lune désigne le passage de l'apparence extérieure de la lettre à l'ésotérique (passage du «*ẓ*âhir» au «bâ*ṭ*in», conforme à la terminologie courante de la gnose ismaélienne), et c'est là ce que signifie se conjoindre avec l'Intelligence agente. Si le Prophète inaugure le Cycle de la Lune (dawr al-qamar), cela signifie ce «ta'wîl» qu'il accomplit lui-même, son accès à l'Esotérique de la «Lune».

Maintenant, pour les Ishrâqîyûn, le «ta'wîl» est plus complexe et procède des représentations manichéennes. On nous rappelle leur doctrine de la Lumière, celle des parcelles de Lumière retenues captives dans la Ténèbre des prisons corporelles. La Lune est alors le symbole de la Lumière mélangée aux Ténèbres, et la «fission de la Lune» signifie qu'éclate et paraisse hors de sa gangue de Ténèbres, l'être de Lumière délivré par la Gnose, ayant retrouvé la conscience de lui-même et de son origine. C'est cela se conjoindre avec l'Intelligence agente ou Esprit-Saint. Dès lors éclatent aussi en une extraordinaire évidence les virtualités sans limite que recèle la qualification de «sceau de la Prophétie», celle que le sens historique et littéral donne en propre au prophète de l'Islam. En un parallèle qui *semble ne transposer que légèrement* la correspondance établie dans

---

livre (arabe et persan) figurera dans notre prochain volume des Œuvres philosophiques de Sohrawardî.

113. Cf. Dabestân, lithogr. Bombay pp. 263 ss.

114. En persan. Collection du Département d'Iranologie, Ms. 29, *fol. 15-20.*

115. On remarquera que le schéma ici présupposé identifie l'Intelligence agente avec l'Ange du Ciel de la Lune. Le schéma plus fréquent l'en distingue et l'en fait procéder comme Dixième Intelligence.

la gnose ismaélienne entre la hiérarchie des dignitaires d'en-haut (*ḥ*odûd 'olwîya) et celle des dignitaires d'en-bas (*ḥ*odûd soflîya), les Ishrâqîyûn, nous est-il dit, considèrent d'abord l'Événement de la mission prophétique dans le plérôme archangélique supérieur. Le Premier des Prophètes-Envoyés, c'est la Première Intelligence ; le dernier, c'est-à-dire le «sceau de la mission prophétique», c'est la dernière des Intelligences, celle qui est le Seigneur de l'Espèce humaine (rabb al-nû'-e insân), l'Ange de l'humanité. Se conjoindre à elle, en un sens qui va ici jusqu'à l'identification, c'est être son «qâ'im maqâm», son *locum tenens*, c'est assumer son propre statut. Et y eût-il cent mille Prophètes et davantage à assumer cette conjonction, il serait vrai de dire pour chacun d'eux qu'ils sont chaque fois le «sceau de la Prophétie». La nature de Paraclet reconnue à Mânî (comme aussi bien son assimilation au Bouddha Maitreya[116]), revendiquée pour le Prophète Mo*ḥ*ammad, identifiée par Sohrawardî avec l'Intelligence Esprit-Saint comme Révélateur suprême, maître du «ta'wîl», — est alors transférable à tous les Spirituels qui ont à leur tour reproduit en eux-mêmes par l'expérience d'une transmutation de leur être, l'archétype exemplifié en Mânî comme en Mo*ḥ*ammad[117].

On peut alors également comprendre sous quel horizon ont pris naissance certains textes shî'ites primitifs, tel ce magnifique prône attribué au Premier Imâm, 'Alî ibn Abî *Ṭ*âlib, qu'invoque Shahrazûrî dans le commentaire du prologue (texte p.302, gl. 16). Il assimile la vocation et la fonction des Sages théosophes mystiques à celles des Prophètes et des Saints Imâms, pour la garde et le maintien des «preuves divines sur la Terre», c'est-à-dire pour le maintien du «ta'wîl», l'exode libérateur vers le sens spirituel. Et tout cela jette une lueur décisive et tragique sur le sens du procès intenté à Alep à Sohrawardî, par les Docteurs de la Loi. Car l'issue fatale se décida sur cette question : «Tu soutiens donc que Dieu, n'importe quand il le veut, peut susciter un Prophète?»

Il faut arrêter ici ces considérations, sous peine de devoir écrire

116. Cf. H.-C. Puech, Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine (Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, T.lvi) Paris 1949, p.147 n.250.

117. Je compte revenir ailleurs (cf. supra n.99) sur le texte si dense de la risâla rapidement analysé ci-dessus, à étudier concurremment avec l'idée sohrawardienne de l'*Imâm*.

dès maintenant le livre d'ensemble en préparation. Si incomplètes soient-elles, elles prépareront, on l'espère, à saisir le plan du livre de l'Ishrâq, son unité et son originalité, — à goûter les pages finales, d'une beauté extraordinaire, de ce livre qui après avoir débuté par une réforme de la Logique formelle, s'achève en un memento d'extase.

4. Memento d'extase

Nous avons décrit précédemment l'extension illimitée, la démesure du schéma de l'angélologie sohrawardienne, et avec elle, le mouvement d'une âme qui, libérée du cadre étroit de la cosmologie péripatéticienne, s'enchante à évoquer les multitudes infinies d'univers célestes peuplés de ces « Lumières victoriales » dont l'être s'origine aux sources du « xvarnah », la Lumière de Gloire. Cependant le livre n'a pas pour dessein d'être un traité théorique, fût-ce un traité d'angélologie. Il est dirigé vers une mise en pratique, et il doit être pratiqué comme un instrument de méditation et de réalisation spirituelle. Aux « théorèmes » théologiques, voire théosophiques, doivent correspondre des énergies psychiques capables de soutenir cette réalisation et d'en recevoir le don. Entre les épiphanies angéliques et le degré d'intensité spirituelle du mystique, existe une corrélation qui individualise en propre son expérience. C'est pourquoi le chap. IX du livre V amorce comme une vérification expérimentale des livres II et III. Déjà l'incidence de deux « psaumes » vient déchirer d'inspiration lyrique la trame du livre final. On ose à peine insister ici, l'auteur déclarant *que si l'on veut connaître les secrets de ces* psaumes, il faudra les apprendre auprès de la personne qui est le « Mainteneur du livre » (al-Qâ'im bi'l-kitâb, § 260 in fine). Leur secret est vraisemblablement identique à celui de plusieurs psaumes du recueil des « Wâridât wa Taqdîsât » ; l'énoncé eschatologique apparent annonce et préfigure les événements de l'extase, toujours proche et revécue. Mais peut-être y décèlera-t-on plus de choses encore, si l'on est sensible à la résonnance nettement manichéenne de certains de ces psaumes[118]. Il est possible que les projets de Sohrawardî aient

118. « Attire en haut la litanie de la Lumière, délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière ! » (Cf. Prolég. I p.xlv).

été à portée très lointaine, comme semblent l'insinuer des expressions telles que le «Qâ'im bi'l-kitâb», désignant son légataire spirituel (son *wasî*), dépositaire du secret de son œuvre[119]; les «**ahl hadhâ'l-kitâb**», la communauté de ceux dont le livre de l'Ishrâq est *le* livre (l'homophonie associant les Ishrâqîyûn au statut des «Ahl al-kitâb»,' la communauté de ceux qui ont un livre saint révélé); «'ilm al-kitâb» (p. 259 l. 3), la «science du Livre» dont le Qâ'im est dépositaire.

Le premier de ces psaumes ou incidences inspiratrices (wâridât) débute ainsi (§ 261): «Les errants qui frappent au portail des hautes salles de la Lumière, en toute droiture et fermeté de cœur, voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu, en les attirant vers l'Orient des Lumières[120]; ils les saluent des salutations du royaume céleste[121]; ils répandent sur eux une Eau qui sourd à la source de la Beauté[121a], afin de les rendre purs...» La langue n'est pas

---

119. Cf. supra n. 55; cf. encore Talwîhât p. 120 l. 4 et 7. L'usage ici du mot «Qâ'im» n'est pas sans rappeler quelque chose du lexique ismaélien.

120. C'est le passage auquel il a été fait allusion supra n. 24. J'ai maintenu dans le texte le mot مشرقين sans tashdîd ni voyelle, afin de laisser libres les deux lectures proposées par le commentateur. L'équilibre de la phrase fait préférer la première, et j'ai traduit, d'accord avec Qotbaddîn, en rapportant aux Anges «qui attirent» ou entraînent vers le *sharq* ou vers l'*Ishrâq*, les deux mots s'identifiant dans l'Orient des Lumières.

121. C'est-à-dire (comment.) font «se lever» sur eux les illuminations intelligibles, car telles sont les salutations du royaume angélique.

121a. «Yanbû' al-bahâ'». J'ai traduit par Beauté, qui est le sens le plus direct. Cependant un sous-entendu d'une extrême importance peut se déceler ici. Il est arrivé que «khorrah» soit traduit par «bahâ'» (beauté, éclat, splendeur; cf. Bailey, *op. cit.* p. 63, et comparer ibid. 'azamat ô zîbâ'î, majesté et beauté; bahjat va sa'âda, beauté, ou allégresse, et félicité). Le «yanbû' al-bahâ'» (source de la beauté, de la splendeur) équivaut alors aux «Yanâbî' al-Khorrah» (Sources de la Lumière de Gloire) mentionnées précédemment. Rapprochons alors dans la même phrase, la mention des «Anges qui attirent vers l'Ishrâq», (qui *orientent*), et nous entrevoyons jusqu'où peut aller, dans la pensée sohrawardienne, la réciprocité entre l'Ishrâq et le xvarnah, Orient des Lumières, pure substance de la Lumière surgissante, et Lumière de Gloire. Peut-être était-ce l'un des secrets confiés au Qâ'im bi'l-kitâb!

simple ; les commentateurs offrent ici un secours précieux, et on ne peut essayer soi-même de traduire le texte sans s'obliger à commenter la traduction. Lorsque retombe cet élan lyrique, l'exposé reprend par la description des expériences des Spirituels (*a*hwâl al-Sâlikîn §272). Opportunément, Qotbaddîn Shirâzî (p. 254 n. *ad* l. 5) rappelle que non seulement tous les problèmes théoriques traités dans le livre ont été personnellement vérifiés par l'auteur, mais que tous les états expérimentaux proprement illuminatifs qu'il mentionne, réfèrent à des expériences réellement vérifiées aussi et vécues par lui. Les quinze sortes de lumières et de fulgurations qui viennent ébranler le mystique, depuis les périodes de début où il est encore un novice ; les phénomènes secondaires (sonores par exemple) qui les accompagnent ; leur nature apparemment contradictoire (souffrance et délectation) ; la visualisation de l'être intérieur porté à l'incandescence etc., tout cela est décrit avec concision et en un lexique d'une précision saisissante. Cette page peut servir de base pour une étude comparative des états théopathiques, vécus par d'autres mystiques en de tout autres régions. Et la comparaison s'imposera avec des expériences analogues (visualisations de Lumières) mentionnées par Najmaddîn Kobrâ, 'Alaoddawla Semnânî, Sayyed Mo*h*ammad Nûrbakhsh[122] etc... On ne peut y insister ici.

« Lorsque les Lumières divines se sont multipliées sur un être humain, elles le revêtent de la robe de la puissance et de la majesté, et les âmes lui obéissent (§ 277). » Le mot n'est pas prononcé, mais ce sont les termes mêmes par lesquels ailleurs[122a] l'auteur décrit l'investiture du « xvarnah » royal, donnée au pèlerin sur la Voie mystique (sâlik), qui défaille et succombe sous l'assaut des Lumières archangéliques, — et se relève roi. Cette transmutation totale de l'être en un autre être par la fulguration du « xvarnah » zoroastrien, atteste que la mention n'en est pas une reconstruction théorique, mais correspond bien à un Événement psychique personnellement vécu, dont la fin s'identifie à celle de l'extase d'Hermès rappelée plus haut, et à celle de l'*Ars Regia* des Hermétistes.

122. Dans son « Traité sur la lumière » (en persan, ms. personnel daté 1071 h.).

122a. Cf. Mo*t*âra*h*ât p. 504 n.

Un tel livre ne peut donc s'étudier comme un livre quelconque. Il ne vise pas seulement à communiquer un savoir, mais à provoquer une expérience intérieure réelle. Dans son testament spirituel (§§ 279-280), Sohrawardî y insiste. Le livre ne pourra être mis qu'entre les mains d'un aspirant qui aura parfaitement approfondi la philosophie des Péripatéticiens, et aura acquis par conséquent une culture philosophique complète ; mais en même temps, celui-là devra être épris d'amour pour la Lumière divine. Ces deux conditions réunies, il sera vraiment apte à dépasser l'enseignement des Péripatéticiens, et à s'engager dans la voie expérimentale de l'Orient des Lumières. Il faudra commencer par une retraite spirituelle de quarante jours, dont le Maître n'indique le programme qu'en quelques mots, mais dont ses commentateurs prescrivent les détails : se retirer dans un ermitage à l'abri de toute rumeur et de tout bruit, dans un oratoire ne recevant qu'une lumière discrète ; vivre d'un régime à base uniquement végétarienne, la nourriture n'étant prise qu'après la prière du soir, en petite quantité, mais préparée avec beaucoup de soin et de délicatesse. Les détails sont même indiqués. Le retraitant devra répandre des parfums aussi bien dans son oratoire que sur sa propre personne, tenir sa méditation occupée sans relâche par la pensée et la représentation des Lumières Archangéliques, et de la Lumière des Lumières, que le «dhikr» en soit purement mental ou soit articulé par la langue ; tout cela en se conformant aux directives que donnera le «Qâ'im bi'l-kitâb». Alors peut-être surviendra-t-il sur l'âme une de ces Lumières fulgurantes qui consument et qui calcinent, Lumières abolissant en elle «toute autre conscience que celle de son Aimé originel, et c'est cela le terme ultime des degrés mystiques[123].»

«Lors donc que le moment fixé sera venu pour se mettre à ce livre, que l'on s'y enfonce. Celui qui l'approfondira, reconnaîtra qu'aux Anciens comme aux Modernes échappa ce qu'il plut à Dieu de faciliter à ma langue. (§ 280)»

---

123. Cf. texte p. 259 n. et comparer dans l'appendice p. 298 gl. 2, l'allusion aux degrés mystiques (Toi *et Moi* ; Moi *et non-toi* ; Toi *et non-moi*). Le paragraphe final de l'*I'tiqâd* (p. 271) fait allusion également à ces exercices spirituels : la méditation peut s'aider de mélodies chantées d'une voix douce, de la contemplation d'objets appropriés etc.

5. *La lignée des Commentateurs.*

Mainte fois au cours de ce qui précède, nous avons fait appel à deux grands commentaires du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq»: celui de Shahrazûrî et celui de Qo*t*baddîn Shîrâzî. En fait, l'œuvre a été l'objet de plusieurs élaborations importantes. Voici une énumération rapide des travaux qui, siècle après siècle, lui ont été consacrés. La liste est probablement incomplète, de nouvelles découvertes étant toujours à espérer. Figurent également dans cette liste deux œuvres nommément attestées, mais dont je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun manuscrit.

1° Le commentaire de Shamsaddîn Shahrazûrî, l'adepte fidèle et le biographe enthousiaste de notre shaikh, se donnant comme le «Qâ'im bi'l-kitâb» (VIme-VIIme / XIIme-XIIIme s.).

2° Le commentaire de Qo*t*baddîn Shîrâzî, terminé en 694 h. 1295 A.D., un peu plus d'un siècle après la mort de Sohrawardî.

Nous reviendrons plus loin sur ces deux commentaires qui sont les élaborations les plus anciennes et les plus détaillées de l'œuvre, sur leur méthode et sur leur rapport réciproque. Le second a servi particulièrement de manuel à tous les Ishrâqîyûn.

3° Les Gloses de Wadûd Tabrîzî (Xme/XVIme s.). Un commentaire de ce personnage sur une autre œuvre de Sohrawardî nous est connu de façon précise par un manuscrit unique d'Istanbul[124]. Il s'agit du livre que Sohrawardî intitula «Kitâb al-Alwâ*h* al-'Imâdîya», c'est-à-dire Livre des Tablettes dédiées au prince seljoukide 'Imâdaddîn. Ce livre est cité par nos commentateurs comme étant une œuvre de la jeunesse de Sohrawardî (cf. texte p. 300). Il est à remarquer pourtant qu'il contient déjà les thèses les plus caractéristiques du Maître de l'Ishrâq (xvarnah, extase du roi Kay-Khosraw etc.), et tout un chapitre de «ta'wîl» qorânique parfaitement intérioriste. C'est au cours de son propre commentaire des «Alwâ*h*» que Wadûd déclare expressément avoir écrit des Gloses sur «*H*ikmat al-Ishrâq» et son commentaire par Qo*t*baddîn[125]. Rien ne me permet de présumer l'étendue ni la portée philosophique de ces Gloses, car je n'ai pu

124. Cf. H. Ritter, Philologika ix, p. 271 n° 4; cf. infra n. 144.
125. Cf. Prolégomènes I, p. xxv n. 30.

en découvrir jusqu'ici aucun manuscrit. En tout cas, comme le commentaire des «Alwâḥ» fut terminé en 930 h. (1524 A. D.), on peut conclure que les Gloses sur *Ḥ*ikmat al-Ishrâq qui y sont mentionnées, sont antérieures à cette date.

4° A peu près contemporaines, sinon légèrement antérieures, doivent être les Gloses d'un autre personnage de Tabrîz, signalées par H. Ritter (Phil. IX n°16 p. 277), Najmaddîn *Ḥ*âjjî Maḥmûd Tabrîzî. N'ayant pu étudier moi-même le manuscrit[126], je ne puis non plus préciser ici la portée philosophique de ces Gloses marginales.

5° Nous atteignons de nouveau un ouvrage qui n'est pas simplement constitué de Gloses marginales, mais a la valeur d'une élaboration complète. Le caractère de l'entreprise et la personnalité de son auteur, Moḥammad Sharîf ibn Harawî, se révèlent d'une haute conséquence. Il s'agit en effet d'une élaboration persane du prologue et de toute la seconde partie du «Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq». Avec raison, le traducteur s'est attaché aux cinq livres de cette seconde partie de l'ouvrage qui contiennent, avons-nous déjà précisé, l'exposé de la doctrine ishrâqî proprement dite. Son élaboration persane ne se limite pas au seul texte de l'auteur, mais reprend également en grande partie les commentaires de Qo/baddîn, auxquels il ajoute un bon nombre de développements personnels. L'œuvre est datée de 1008 h. l.. Elle est donc contemporaine du cercle qui, à l'époque, se constitue à Ispahan autour du grand maître que fut Mîr Dâmâd (ob. 1040 h. 1630 A.D.). A cette époque même, la pieuse et généreuse initiative de l'empereur Akbar (ob. 1605 A.D.) motiva un courant intense d'échanges spirituels entre l'Iran et l'Inde, avec de multiples allées et venues de philosophes et de soufis. Or, l'on peut conclure du prologue de Moḥammad Sharîf à sa connaissance directe du soufisme indien, et probablement à un séjour sur les lieux mêmes, donnant ainsi son vrai caractère à la personne du premier traducteur persan du «Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq». On l'appréciera d'autant mieux, si l'on pense à la place occupée par la théosophie sohrawardienne dans la réforme religieuse à laquelle Akbar donnait l'impulsion.

L'œuvre de Moḥammad Sharîf est conservée dans un manuscrit

126. Il n'était pas visible pendant mon séjour à Istanbul.

unique, celui de Berlin[127]. En Iran même je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun autre manuscrit. Mais les questions posées à ce sujet, m'ont attesté l'intérêt que cette traduction y suscite. C'est pourquoi la publication en apparaît être la première suite qu'il nous faille donner au présent volume.

6° J'ai appelé déjà ailleurs[128] l'attention sur l'attachante aventure spirituelle de ces zoroastriens de Shîrâz et de ses environs, qui groupés autour du grand-prêtre pârsî Azar Kaivân, s'en allèrent aux Indes aux confins des XVIme et XVIIme siècles. Eux aussi furent mêlés à la grande tentative et au grand rêve religieux d'Akbar. De leur groupe se détache la figure de Farzânah Bahrâm ibn Farshâd, que l'auteur du « Dabestân al-Madhâhib » rencontra à Lahore en 1048 h.; il nous est présenté comme un dévôt des œuvres de Sohrawardî sur « *H*ikmat al-Ishrâq », qu'il traduisit de l'arabe en persan. Aucun manuscrit n'a malheureusement pu nous en être signalé jusqu'à présent. En tout cas, il est significatif que deux élaborations en langue persane de l'œuvre majeure du shaikh al-Ishrâq prennent place à la même époque, celle de Mo*h*ammad Sharîf ibn Harawî et celle de Farzânah Bahrâm. Il est significatif que ce soit dans le climat spirituel créé par la réforme d'Akbar, que les zoroastriens se soient assimilé l'œuvre de notre shaikh, dont le grand projet avait été de redonner la vie aux pensers religieux de l'ancien Iran, non par une reconstruction artificielle s'opposant à d'autres doctrines spirituelles, mais par un approfondissement, une revivification qui leur révélât aux unes et aux autres leur convergence vers une Source commune.

Si l'on considère que les « Talwî*h*ât » furent traduites en hébreu, et que les traductions persanes du livre de l'Ishrâq s'élaborent à un moment où quelques œuvres majeures de l'hindouïsme sont également traduites du sanskrit en persan, on discerne que la doctrine et l'expérience spirituelle du shaikh al-Ishrâq sont véritablement un

127. Cf. Prolégomènes I ibid.. Je remercie ici tout particulièrement M. le professeur Enno Littmann qui m'a facilité l'obtention d'un microfilm de ce manuscrit. La publication de cette version persane, nous l'espérons, l'en remerciera mieux encore.

128. Cf. Prolégomènes I, pp. lv ss. On retrouve les traces du groupe de zoroastriens évoqués ci-dessus, dans le « Dabestân » et dans quelques livres apparentés au « Dasâtîr-Nâmah ».

centre, et un centre par lequel communiquent des univers spirituels trop souvent regardés comme étrangers ou fermés les uns aux autres.

7° Enfin nous atteignons une autre œuvre majeure provoquée par le «Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq»; ce sont les gloses en arabe de *S*adraddîn Shîrâzî, au surnom honorifique de Mollâ *S*adrâ (ob. 1050 h./1640 A.D.), le plus célèbre disciple de Mîr Dâmâd. Bien que ces gloses portent le nom de «Ta'lîqât» (annotations marginales), leur développement considérable en fait un ouvrage autonome. D'après le bon manuscrit qui m'a permis de les étudier de plus près, leur édition ne demandera pas moins de quelque cinq cents pages du format du présent volume. Pour le moment, avec de bons yeux, le secours d'une bonne loupe, et en assurant au volume une rotation aisée selon un axe favorable, on peut en prendre connaissance dans la lithographie de Téhéran qui sera décrite ci-après. En une fine ta'lîq elles courent dans les marges de droite et de gauche, surgissent d'un interligne, grimpent à la marge supérieure et en redescendent, disparaissent pour reparaître à la page suivante ou quelques pages plus loin. Livré à cette poursuite éperdue, le malheureux chercheur devient incapable de fixer une référence sans un luxe de précisions topographiques. Et pourtant ces Gloses sont d'un intérêt et d'un sérieux majeurs. Sans leur aide, il est impossible de comprendre et d'apprécier parfaitement toute la portée du livre de Sohrawardî. En outre, le titre qui fréquemment les annonce (annotations au commentaire du Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq par Qo*t*baddîn Shîrâzî) est inexact. C'est non moins souvent au texte même de Sohrawardî que «s'accrochent» ces «Ta'lîqât».

Ce rapide coup d'œil permet d'entrevoir quelques-uns des traits et des noms de la famille des Ishrâqîyûn. Il y aura de nombreux compléments à lui apporter. Je n'ai pas mentionné dans cette énumération, parce qu'elles sont en petit nombre, certaines gloses que Jalâl-addîn Dawwânî (ob. 907/1501) ajouta de sa propre main en marge du manuscrit du Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq qui lui appartint (cf. infra § 7, le manuscrit Meshkât). Dawwânî, converti au shî'isme à la suite d'un songe, commenta également le «Livre des Sept Temples de la Lumière» de Sohrawardî[129].

129. Ibid. p. xlviii.

D'autres traces précises : une lettre écrite par Mîr Dâmâd en 1029 h. (quelque dix ans par conséquent avant sa mort) à un correspondant qui l'avait interrogé sur un passage du livre de l'Ishrâq (il s'agit exactement du § 268, p. 250 de notre édition[130].) C'est là un simple exemple de multiples traces qui sont à retrouver encore, attestant la vie de ce livre, c'est-à-dire comment l'œuvre de Sohrawardî a été lue et vécue au cours des siècles. Plus directement, c'est dans les œuvres compactes écloses lors de la période safavide, et dont quelques-unes seulement ont été lithographiées, qu'à travers les citations et les recoupements, on pourra en retrouver le dessin. Tour à tour seront appelés à témoigner les membres de cette famille spirituelle dont Sohrawardî prévoyait la communauté idéale se rassemblant autour de son livre, et qu'il désignait d'avance comme « ahl hadhâ'l-kitâb », le « peuple de ce livre ». Cette famille eut des membres déclarés ou secrets en bien des cercles : l'auteur du « Dabestân » en fait plus ou moins une secte pârsie ; allusion a été faite précédemment à certaines affinités ismaéliennes ; elle est intimement mêlée au soufisme iranien, plus peut-être avec l'Ordre des Nûrbakhshîya[131] ; dans le shî'isme, tout penseur épris de Gnose s'avère un adepte ou un sympathisant de l'Ishrâq (Ibn Abî Jomhûr, *H*aidar Amôlî etc. et cf. infra remarques sur les mss.). Resterait enfin à déterminer les familles spirituelles qui

130. Je remercie sincèrement M. Khouyî Zeryâb, bibliothécaire au Sénat, à Téhéran, de m'avoir fait connaître ce manuscrit de la Bibliothèque du Parlement (Majlis), Fonds Tabataba'î n° 1284. C'est un majmû'a de 128 fol. (180 x 110 mm.), en tête duquel vient l'épître de Mîr Dâmâd commentant d'une part le passage en question du livre de l'Ishrâq, et d'autre part certains symboles du Récit de *H*ayy ibn Yaqẓân d'Avicenne. Lui fait suite une épître de son gendre, Sayyed A*h*mad 'Alawî (dont nous avons cité précédemment ici les Gloses sur le Shifâ' d'Avicenne, supra n. 54 et 102) en réponse à une personne qui avait demandé une démonstration purement rationnelle des fondements de l'Imâmat. Deux extraits d'autres œuvres complètent le volume.

131. Parmi les shaikhs successeurs de Sayyed Mo*h*ammad Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre des Nûrbakhshîya, il y aurait eu un shaikh Shihâbaddîn Abû 'l-Fat*h* Sohrawardî, arrière petit-neveu du Shaikh al-Ishrâq, cf. Ma'ṣûm 'Alîshâh, *T*arâ'iq al-*h*aqâ'iq, lith. Téhéran 1316, t. II p. 143.

sous d'autres cieux entretiennent une parenté avec celle de l'Ishrâq. Nombreuses sont les figures disparues de notre horizon spirituel, et qu'il nous faut retrouver.

6. Les deux grands Commentaires de Shamsaddîn Shahrazûrî et de Qotbaddîn Shirâzî.

Dans l'ensemble énuméré ci-dessus, quatre œuvres se distinguent soit par leur ampleur, soit parce que l'on dispose de manuscrits accessibles; ce sont les deux grands commentaires cités en tête, la version et commentaire en persan de Mo*h*ammad Sharîf ibn Harawî, les Gloses de Mollâ Sâdrâ. Parmi ces quatre œuvres, les deux grands commentaires s'imposent tout d'abord, à la fois par leur date et par la manière dont ils sont conçus; ils sont comme la clef de l'œuvre de Sohrawardî, parfois désespérément concise. C'est de ces deux commentaires, dont la trace apparaît tout au long de notre apparat critique, qu'il nous faut maintenant dire quelques mots: comment ils sont conçus l'un et l'autre, le rapport de priorité pouvant revenir à l'un sur l'autre, le parti qu'il y avait à en tirer pour une édition ayant en vue, avant tout, le *texte pur* de Sohrawardî lui-même.

Nous retrouvons ici une situation tout à fait semblable à celle en présence de laquelle nous avaient mis les deux grands commentaires des «Talwi*h*ât», respectivement celui de Shahrazûrî et celui d'Ibn Kammûna[132]. La même obscurité continue de nous dérober la biographie de Shahrazûrî. En revanche la priorité qui lui revient pour son propre commentaire du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq», paraît s'établir avec plus de probabilité.

Il est singulier de rester ainsi dans l'ignorance de la vie d'un philosophe qui consacra lui-même une de ses œuvres (Nozhat al-arwâ*h*) à l'histoire des philosophes[133], à ceux d'avant l'Islam comme à ceux qui apparurent en Islam. Il est toujours émouvant qu'un homme se montre au regard de l'histoire comme si totalement iden-

132. Cf. Prolégomènes I, pp. lxx ss.

133. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Suppl. I pp. 850-851.

tifié avec son œuvre, que l'on ne peut déceler ailleurs que dans cette œuvre quelques détails concernant sa personne. Et l'identification est encore plus touchante, lorsque cette œuvre apparaît inspirée dans son ensemble par la fidélité de l'esprit et du cœur, dévoués sans retour au culte d'une figure idéale. Tel nous apparaît Shamsaddîn Shahrazûrî dans la biographie qu'il a consacrée au Shaikh al-Ishrâq. Certes, nous aurions fixé une donnée émouvante entre toutes, s'il nous était possible d'affirmer en toute certitude que le jeune disciple, nommé lui aussi Shamsaddîn, qui partagea sinon le sort du moins la captivité de son maître à Alep, fut précisément Shamsaddîn Shahrazûrî. J'ai dit ailleurs les difficultés chronologiques et autres qui jusqu'ici nous empêchent d'exprimer cette certitude[134].

Quoi qu'il en puisse être, son commentaire se présente comme une œuvre de solide facture, résultat d'une connaissance intime de l'œuvre et assumant la responsabilité personnelle de la pensée du Maître. La méthode reste constante d'un bout à l'autre. Le commentateur commence par citer un fragment du texte, parfois quelques lignes, parfois plusieurs pages. C'est la forme classique du commentaire : أقول ... قال. Il reprend ensuite chaque membre du texte et l'explique, s'attachant beaucoup plus à expliciter les concepts et les symboles, les intentions et les connexions, qu'à en réduire les difficultés grammaticales. Nous disposons ainsi de ce que l'on peut appeler l'« édition Shahrazûrî » du Kitâb *Hikmat al-Ishrâq*.

On pourra en lire le prologue en tête du présent livre. Il ne porte pas de dédicace, ne fait l'éloge d'aucun prince ni grand personnage qui, par noble zèle, eût provoqué la rédaction du commentaire. Nul souci de complaisance, donc. Le seul éloge prononcé est le panégyrique de Sohrawardî, faisant suite à la déploration de la décadence des hautes sciences, de l'effacement des traces sur la Voie des anciens Sages, ceux qui avaient vraiment l'expérience sophianique. Quand parut Sohrawardî, « il entreprit, lui, de rénover ce que les cycles et les périodes du temps avaient corrompu, de faire réapparaître ce qu'ils avaient effacé... de ressusciter ce qui était mort et aboli. » La philosophie était toute submergée par le péripatétisme. L'intention de ce livre est autre ; il s'adresse à des « Seuls » et à

134. Prolégomènes I, p. xlviii n. 71 et p. lxxi.

des «Uniques» (*afrâd*), à des individus séparés de la masse, et c'est pourquoi on l'a négligé tout d'abord. «Toutefois voici arrivée l'heure du plein midi de cet homme éminent.» Par suite des voyages, des déplacements, des rencontres ainsi facilitées entre ceux que leur aptitude désigne pour le comprendre, après avoir évacué de leur cœur la philosophie vulgaire, voici que l'intérêt et l'attrait grandissent pour cette œuvre unique, «car ni nous-même ni personne d'autre n'avons jamais rencontré livre plus complet concernant la science théosophique et mystagogique (p. 8).» Voici donc défini pour qui et pourquoi Shahrazûrî écrivit son commentaire.

L'œuvre n'est pas datée. Aucune indication de temps ni de lieu. Nous pouvons préciser pourtant que l'immense encyclopédie philosophique rédigée par Shahrazûrî, les «Rasâ'il al-Shajarat al-ilâhîya» (les Traités de l'Arbre divin), fut achevée en 680 h.[135]. Or, cette encyclopédie incorpore tout l'essentiel des commentaires sohrawardiens de l'auteur. On peut conclure, semble-t-il, qu'à cette date le commentaire de «*H*ikmat al-Ishrâq» avait été terminé. Enfin ce commentaire se termine sur une déclaration solennelle commençant par ces mots: «Le Maître, le Mainteneur de la science du Livre pour cette époque, déclare: ceci est le terme de ce que, par l'assistance et l'inspiration divines, nous avons pu mener à bien du commentaire de ce livre sublime.» Nous avons déjà fait allusion à ce personnage un peu mystérieux que Sohrawardî désigne comme «al-Qâ'im bi'l-kitâb», «al-Qâ'im bi'ilm al-kitâb». Que Shahrazûrî en assume le titre et la responsabilité, semble indiquer une investiture dont nous ne pouvons encore distinguer l'origine ni mesurer la portée.

Le commentaire de Qo*t*baddîn Ma*h*mûd Shîrâzî se présente dans de tout autres conditions. Tout d'abord nous connaissons en détail la vie et l'œuvre de cet éminent personnage[136]. C'était un homme

135. Ibid. p. lxxi n. 117.

136. Deux volumes de sa grande Encyclopédie *Dorrat al-Tâj* ont été édités récemment à Téhéran d'après un ms. du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî. Le 1er vol. contient la philosophie; il a été édité par M. Meshkât qui l'a fait précéder d'un long exposé biographique et bibliographique (Téhéran 1320 h. s.). Le second volume contient les mathématiques et la musique (Téhéran 1324 h. s.). Cf. principalement Khwânsârî «Raw*d*ât al-jannât», Téhéran 1306, pp. 532-533.

du Fârs ; il était né à Shîrâz en 634 h.. Son père, Ziyâaddîn Mas'ûd ibn Maslak, originaire de Kazerûn, était un médecin et un shaikh soufi. Dès sa première enfance, le futur « éminent savant » (*'allâma*) fut donc en contact, comme de juste, avec les choses de la science et de la vie spirituelle. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ses lointains et nombreux voyages (Khorâsân, Anatolie, Syrie, 'Irâq), en quête *d'informations spirituelles et scientifiques ; ses maîtres, dont* les plus célèbres furent Nasîraddîn *T*ûsî et le grand mystique *S*adr-addîn Qoniawî ; l'ensemble de son œuvre, qui touche à l'encyclopédie du savoir. Un trait rapporté par Mîrkhônd assombrirait l'image que nous pouvons nous faire de sa personne. Il aurait fini par porter à son maître Nasîr *T*ûsî une sourde et tenace hostilité, et aurait joué un assez vilain rôle dans une intrigue qui avait pour but de perdre l'éminent philosophe et astronome dans l'esprit du Mongol Hûlâgû (si l'Observatoire avait été alors terminé !). Mieux vaut mettre en doute, avec le bon Khwânsârî, qu'il s'agisse du même Qo*t*b-addîn Shîrâzî, bien que Khwânsârî ajoute : « Il est vrai que ce n'eût pas été la première bouteille à se casser en deux en Islam[137] ! » Qo*t*baddîn mourut à Tabrîz en ramazân 710 h./1311 A.D..

Le fait que son commentaire du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq » soit dédié à un haut fonctionnaire, Jamâladdîn Dastgardânî[138], n'a ici qu'une importance épisodique. Il débute par un éloge du Shaikh al-Ishrâq, non moins chaleureux que celui rédigé par Shahrazûrî. Lui aussi rappelle ce qu'était le savoir sophianique (*h*ikmat dhawqîya) des anciens Sages, incluant la connaissance de ce « monde des Schémas » (*'âlam al-ashbâh*)[139] par lequel se réalise la résurrection des corps. C'était là une gnose des mystères divins et des Lumières éternellement subsistantes (al-Anwâr al-qayyûmîya), que l'on n'atteint pas par des bavardages philosophique (qâla wa qîla) mais par la sublimation de la subconscience (tal*t*îf al-sirr). C'est, dit Qo*t*baddîn, ce qu'Avicenne rappelait déjà dans certains passages des « Ishârât ». Puis après une

137. op. cit. p. 610 l. 34-35 : الا انه ليس بأول قارورة كسرت في الاسلام

138. Surintendant des fondations pieuses de l'Irâq en 683, ministre du Mongol Baîdû en 694 ; périt en 695. Cf. Meshkât op. cit. p. ▲

139. Ne pas traduire par « fantômes » comme il arrive quelquefois qu'on le fasse. Sur ce monde intermédiaire cf. Prolégomènes I, pp. li-lii.

déploration des excès dialectiques commis par les Péripatéticiens, réminiscence à la fois des textes de Sohrawardî et de Shahrazûrî, Qo*t*baddîn évoque la Sagesse qui tend à la vision mentale, à la visualisation (moshâhada), laquelle ne s'obtient ni par les définitions ni par les syllogismes, mais par les Lumières qui se lèvent de l'Orient (al-Anwar al-ishrâqîya) sur l'âme, la pénètrent de leur empreinte comme un miroir, s'en emparent comme le feu s'empare du fer que l'on y fait rougir. Tel était l'état des âmes « qui ont cherché l'Orient et l'illumination de la Lumière divine[140]. » Mais le livre de Sohrawardî est resté un trésor caché. A l'âme qui aspire à en entreprendre l'exercice, Qo*t*baddîn se propose de faciliter la voie.

D'emblée son commentaire apparaît d'une structure toute différente de celui de Shahrazûrî. Au lieu de la formule قال ... أقول Qo*t*baddîn instaure une nouvelle méthode : il insère, tisse son propre commentaire dans la trame du texte original. Dès qu'il sent que la phrase originale résiste à une saisie directe, le commentateur la fait éclater, la morcèle, afin d'y insérer les éléments nécessaires à une compréhension excluant le doute. Il répète un sujet, un complément, au besoin tout un membre de phrase, précise un pronom de rappel, substitue un mot plus courant à un terme technique etc.. Il en résulte un grand apaisement pour la lecture. Là où celle-ci trébuche sur le style souvent concis et elliptique de Sohrawardî, le commentaire apporte un soutien, une détente, une certitude. On parle ici d'expérience ! A ce travail ne se limite pas l'intervention de Qo*t*baddîn. Lui-même a défini son projet : éclaircir les mots, expliquer les sens, déterminer les thèses, commenter les intentions et coordonner les enseignements. Bref le travail du commentateur cumule ici ce que nos commentaires médiévaux, en Occident, distinguaient en scholies et en gloses. Il en résulte parfois plusieurs pages de digression, toujours d'un haut intérêt.

Ce n'est pas tout. De même que Na*s*îr *T*ûsî dans son commentaire des « Ishârât », Qo*t*baddîn s'est livré à un travail de philologue. Il a disposé de plusieurs manuscrits : il les compare, donne les variantes, les commente pour les justifier ou les infirmer. La tâche s'im-

140. فلا تتعجب من نفس إستشرقت وإستضاءت بنور الله Si l'on songe que le mot *mostashriq* désigne aujourd'hui communément les Orientalistes, la situation doit s'apprécier avec humour.

pose à l'éditeur critique du XXme siècle de recueillir soigneusement les fruits du travail de collation fourni par son lointain devancier du XIIIme[141]. Nous avons tenu compte de *toutes* ces variantes. Qo*t*baddîn ayant disposé d'un manuscrit qui avait été relu devant Sohrawardî lui-même, et le plus ancien manuscrit dont nons ayons nous-même disposé datant de 679 h., il est intéressant de voir comment à chaque variante se groupent les sigles du côté positif comme du côté négatif de l'apparat critique.

Dernière question alors : celle de la priorité. Certes, Qo*t*baddîn ne laisse pas clairement entendre qu'il ait eu des devanciers[142], et le nom de Shahrazûrî n'est pas prononcé. Son propre travail offre des développements qui ne figurent pas chez ce dernier. En revanche, il incorpore de longs passages qui ne font que reproduire *littéralement* le texte de Shahrazûrî. Nous avons indiqué ces rencontres dans notre apparat critique par un sigle spécial. On a là, je crois, un indice a priori. Le travail détaillé, analytique, opérant une critique des sources manuscrites, incorporant dans le gros œuvre, mais sans le dire, les matériaux d'un devancier, tout cela dénonce une élaboration postérieure au travail consciencieux, mais beaucoup plus rapide, accrochant à des *lemmata* donnés en bloc un commentaire continu. D'autre part, nous avons indiqué précédemment que Shahrazûrî avait terminé sa grande œuvre personnelle en 680 h., et que celle-ci incorporait toutes les pensées de ses commentaires sohrawardiens. Or d'après le colophon de l'un de nos manuscrits (infra §7) Qo*t*baddîn termina son propre commentaire en 694 h.[143]; Il semble que cette donnée soit décisive. Enfin la gravité avec laquelle Shahrazûrî proclame sa qualité de « Qâ'im bi'l-kitâb » n'a pas son équivalent chez Qo*t*baddîn.

Nous croyons avoir ainsi donné une idée assez complète de l'état des deux grands commentaires du « Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq », et par

---

141. Il devrait toujours en être ainsi, lorsque l'on établit l'édition critique d'un texte dont un commentateur s'est anciennement attaché à recueillir les variantes.

142. A moins d'entendre en ce sens مستفيدًا اكثره من بواقى مؤلفاته وشروح مصنفاته (lith. p. 7 l. 6-7). C'est en tout cas très discret.

143. Même indication *in* H. Ritter, Phil. ix p. 277 n° 16. En 694, Qo*t*baddîn était âgé de 60 ans.

là même des problèmes qu'ils posaient à l'éditeur. L'entreprise idéale eût consisté à éditer intégralement l'un et l'autre. Mais tout d'abord il y aurait eu répétition inutile, puisque tant de passages du commentaire de Shahrazûrî figurent dans celui de Qo*t*baddîn. De toutes manières, un travail comparatif s'imposait. En second lieu, si l'on veut étudier à fond le texte, le commentaire de Qo*t*baddîn rend beaucoup plus de services; c'est la raison pour laquelle les manuscrits de l'«édition Shahrazûrî» sont si rares, comparés à la fréquence de ceux de l'«édition» de Qo*t*baddîn Shîrâzî. Enfin en troisième lieu, se posait une question préalable: était-ce Sohrawardî ou bien ses commentateurs que l'on se proposait d'éditer? La réponse était claire, et s'imposait d'autant plus que l'on est en droit de dire que depuis l'«édition Qo*t*baddîn», jamais ou à peu près jamais, le *texte pur* de Sohrawardî n'a été lu. Depuis la lithographie 1315 h. dont nous parlerons ci-dessous (§ 7), nos théologiens iraniens ont eu en main ce compact volume, mais je peux dire encore d'expérience que le traitement des détails par le commentateur, si précieux soit-il, finit par empêcher de retrouver le fil continu que suit la pensée de l'auteur (c'est le cas où les arbres empêchent de voir la forêt!) L'effort des yeux non moins que celui de la pensée, s'y perd. A tel point que cet état des textes a découragé ceux qui avaient projeté plus récemment de traduire l'œuvre en persan.

Il fallait donc qu'une bonne fois l'on pût lire sans interruption le *texte pur et simple* du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq», tel que Sohrawardî l'a rédigé. Je crois que l'expérience en vaut la peine. Le style apparaît dans sa concision; les termes techniques frappés par le shaikh prennent tout leur relief; ce qu'il y a de personnel, de nerveux, d'haletant parfois dans le texte, devient enfin sensible. Certes, il fallait tirer parti des commentaires, notamment en ce qui concerne les variantes de manuscrits relevées par Qo*t*baddîn lui-même. Mais une fois dégagé le texte pur de Sohrawardî, publier intégralement en notes les commentaires de Qo*t*baddîn eût conduit à des difficultés de mise en pages inextricables. On pourra en juger ici même à plusieurs passages de la seconde partie. Mieux encore, nous avons voulu publier en appendice, à cause de leurs données si caractéristiques, certains passages des commentaires relatifs au prologue de Sohrawardî. On atteint la proportion de deux à trois pages de commentaires

pour une page de texte. Il eût fallu alors prévoir un énorme volume dans lequel le texte de Sohrawardî aurait été de nouveau submergé.

La publication de la version persane de Mo*h*ammad Sharîf ibn Harawî fournira l'occasion de revenir sur le commentaire de Qo*t*b-addîn. Plus encore, c'est dans la traduction française du « Kitâb *Hik*mat al-Ishrâq » que l'on se propose de mettre en œuvre tous les commentaires, car elle devra et ne pourra s'accompagner que d'une synthèse de tous ces commentaires, y compris les références aux Gloses de Mollâ *S*adrâ. Alors seulement, nous pourrons voir se dresser devant nous, dans toute son ampleur, le monument de la « Théosophie de l'Orient des Lumières ».

Pour le moment, l'utilisation des commentaires figurant dans notre apparat critique s'est limitée à ceci (et c'était déjà beaucoup) : en extraire *toutes* les variantes et leçons intéressant le texte lui-même ; pour la seconde partie surtout, en extraire tous les passages illustrant le vocabulaire et le concept de l'Ishrâq, ses problèmes propres, et la conscience que pouvaient en avoir ses représentants. Toutes les digressions, si intéressantes fussent-elles pour les prolongements et connexions de la pensée, ont dû être laissées de côté. Malgré cette limitation, nos « bas de pages » sont déjà assez chargés. On a renoncé également aux complications inutiles : séparer les pages en trois compartiments pour distinguer ce qui était « variantes » et ce qui était commentaire. L'entreprise eût été illusoire, les variantes servant aussi bien de prétexte à Qo*t*baddîn pour introduire un commentaire. Nos sigles minutieusement établis permettront, sans confusion possible, l'utilisation de l'apparat critique dans son ensemble.

7. *Les manuscrits.*

Le plan général de l'ouvrage est clairement conçu, et les grandes divisions en ont reçu leur titre de l'auteur lui-même : un prologue, une première partie en trois livres ou *maqâla*, une deuxième partie en cinq livres. A l'intérieur de chaque livre, les divisions principales et subdivisions secondaires se font suite et sont indiquées par un mot spécial, mais sans que la préséance revenant aux unes ou aux autres soit clairement marquée. Une première lecture laisse une

impression un peu chaotique. Le Ier et le IIme livre de la première partie sont divisés en «*d*âbi*t*», mais il arrive qu'un «*d*âbi*t*» soit subdivisé en «daqîqa» et «fa*s*l», tandis que dans les autres livres le mot «fa*s*l» indique une coupure importante correspondant à un chapitre. Chaque «fa*s*l» du livre III de la première partie est alors subdivisé, par exemple, en «qâ'ida» et «*h*okûma». De même, dans la seconde partie, il arrive qu'un «fa*s*l» comporte en appendice une ou deux «qâ'ida». Enfin il est exceptionnel que l'auteur indique un titre pour chacune de ces subdivisions. Un simple coup d'œil sur notre *fihrist* permettra d'embrasser dans l'ensemble et le détail tout le plan de l'ouvrage, ce qui était impossible jusqu' ici.

Il a donc fallu marquer nettement l'ordonnance et la hiérarchie des subdivisions secondaires. Tout d'abord compléter celles-ci d'un titre. Presque toujours ce titre a été emprunté, en l'abrégeant plus ou moins, à celui dont le commentateur Qo*t*baddîn avait lui-même pourvu le chapitre ou sous-chapitre. Dans chaque cas l'interpolation du titre est annoncée par le signe < >. Si ce signe manque, cela implique que le titre, où qu'il soit, provient de Sohrawardî lui-même. L'ordre de succession de ces coupures indispensables à l'intelligibilité de l'ensemble du livre, a été marqué pour chacune en *chiffres romains*. Les subdivisions mineures (qâ'ida, daqîqa) ont été maintenues dans le corps du texte ; la typographie un peu plus forte les annonce en tête du paragraphe qu'elles introduisent, avec leur petit sous-titre. Enfin l'indispensable division en paragraphes introduite par nous-même, a été marquée par une numérotation continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage, en *chiffres arabes ;* elle stabilise l'ensemble et a l'avantage de simplifier les références.

On trouvera en tête de l'ouvrage le prologue de Shahrazûrî. Il a été choisi de préférence à celui de Qo*t*baddîn, tout d'abord parce qu'à la différence de celui-ci, il est resté autant dire totalement inconnu jusqu'ici. Ensuite il a l'avantage d'être plus bref et d'aller directement au fait : l'accord entre les prémisses de l'existence théosophique et le projet sohrawardien, et l'«actualité» de celui-ci.

L'ensemble des sept sources sur lesquelles est basée cette édition, se diversifie par un triple caractère[144]. Certains manuscrits

144. Comme nous l'avons reppelé ici au début, la plupart des ma-

fournissent seulement le texte pur et simple, tel qu'il a été rédigé par Sohrawardî. Sauf à Istanbul, les copies n'en sont pas très nombreuses (cf. H. Ritter, Phil. IX, pp. 275-276, n° 13). Certains autres présentent l'«édition Shahrazûrî»; les copies en sont rares (ibid. p. 278, n° 17). Il semble que l'on ait rapidement renoncé à cette édition en faveur de celle de Qo*t*baddîn offrant, comme nous l'avons dit, une aide beaucoup plus efficace pour la compréhension des passages difficiles. Enfin d'autres manuscrits présentent cette édition Qo*t*baddîn (ibid. pp. 276-277, n° 15). Ils sont de beaucoup les plus fréquents. Voici l'ordre des sigles qui représentent ces différentes éditions dans notre apparat critique, avec la signification des sigles secondaires qui les complètent.

T = édition lithographiée à Téhéran en 1315 h. l.; un volume de format 250×170 mm. (surface de l'écriture 145×83), 565 p., 19 lignes par page. C'est l'édition Qo*t*baddîn Shîrâzî. *Incipit*: هذا هو الكتاب المسمى بشرح كتاب حكمة الاشراق للفاضل المحقق ... محمود بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازى ... بم ... الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك ...

La copie fut établie en une très bonne écriture naskhî persane par Mo*h*ammad ibn Mîrzâ 'Abdol 'Alî Darjazînî, qui termina son travail le 15 du mois de Zûl*h*ijja de l'année 1315 h. (Le privilège porte la date de 1314). Les Gloses de Mollâ *S*adrâ remplissent les marges. On en a rappelé précédemment les inconvénients; les pittoresques figures dans lesquelles elles se groupent, offrent plus de charme au regard qu'à la lecture.

Bien qu'il nous ait été impossible de découvrir d'après quel manuscrit avait été établie cette lithographie, il y a environ soixante ans, elle figure ici en tête des sigles, car depuis cette date elle a servi en Iran de «Text-Book», et c'est à elle que l'on a l'habitude de se référer. Elle a rendu ainsi d'utiles services, mais on n'en peut dissimuler

---

nuscrits d'œuvres de Sohrawardî présents à Istanbul avaient été classés, décrits et analysés par M. Hellmut Ritter. Je l'en remercie cordialement encore ici, car c'est grâce à sa minutieuse mise en ordre et à son obligeante communication des matériaux, que je me suis trouvé à pied-d'œuvre pour entreprendre cette édition. Une double référence renvoie ici au travail de M. Ritter: *Philologika IX* (Der Islam, Bd. xxiv, 1937) et *Anhang* (ibid., Bd. xxv, 1938). Pour les trois types d'«édition» du livre de l'Ishrâq, j'ai retenu parmi les manuscrits accessibles, ceux qui se présentaient dans les meilleures conditions de date et de copie. Cf. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I 431.

les défauts. Les mots appartenant au texte de Sohrawardî ont été relevés par un surligné, mais il arrive que le trait déborde plus ou moins largement et empiète sur le commentaire. Inversement il arrive que le surligné omette un mot ou tout un membre de phrase appartenant au texte. En outre, le pressage de la lithographie n'a pas été constant, et il peut arriver que certains surlignés subissent un sort différent d'un exemplaire à l'autre. C'est pour toutes ces raisons venant s'ajouter à la structure du commentaire, qu'il était pratiquement impossible, à l'aide de cette seule édition, de se faire une idée exacte du texte pur de Sohrawardî. Bien entendu, il ne pouvait être question de compter comme des «variantes» ces bévues ou ces omissions du surligné. Deux autres excellents manuscrits du commentaire de Qoṭbaddîn (infra mss. M et F) ainsi que les mss. du texte seul, permettaient de décider hors de tout doute. Dans les cas exceptionnels où quelque hésitation a pu subsister, ou bien parce que la lecture en présentait un intérêt comme commentaire, les additions ont été portées dans l'apparat critique avec un sigle spécial.

T (Tu): indique éventuellement un passage que le surligné de la lithographie de Téhéran fait regarder comme appartenant au texte, alors qu'en fait il appartient au commentaire. Mais la mention en sera faite exceptionnellement. S'il nous avait fallu tenir compte de chaque débordement du surligné, l'apparat critique eût été inutilement démesuré. De même on n'a pas davantage tenu compte des omissions du surligné, car elles ne sont pas en fait des omissions de texte.

Comme nous l'avons exposé au cours du paragraphe précédent, Qoṭbaddîn s'est livré le premier à un travail d'édition critique en collationnant les manuscrits qu'il avait à sa disposition, et dont il ne dit malheureusement pas le nombre.

Tα: indique les variantes de mss. relevées et commentées par Qoṭbaddîn. Elles sont annoncées par lui-même de cinq manières différentes : dans un ms., dans certains mss., dans la plupart, dans plusieurs (... في كثير من ... في اكثر ... في بعض ... في نسخة); enfin une référence privilégiée est annoncée par في تلك النسخة «dans ce manuscrit-là», ce qui désigne un ms. établi sur une copie qui avait été relue devant l'auteur en personne (texte p. 11 en note). Le commentateur n'y réfère pas fréquemment, mais «ce manuscrit-là» lui fournit au moins la leçon «anâ'iya» comme terme proprement philosophique

désignant la subjectivité personnelle, l'*égoïté* (abstrait formé sur le pronom de la Ire personne أنا), au lieu de l'indigente leçon «anâniya» qui dans la langue courante signifie «égoïsme» (p. 111 n.). La forme sous laquelle Qo†baddîn introduit ces variantes, est chaque fois reproduite intégralement dans notre apparat critique.

Tu : indique un passage extrait du commentaire de Qo†baddîn pour les raisons énoncées ici même dans le paragraphe précédent, soit que ce commentaire éclaircisse un passage difficile du texte, soit qu'il illustre une thèse fondamentale ou particulière de l'Ishrâq.

(Tu) : lorsque un passage du commentaire de Shahrazûrî a été préféré (cf. infra), ce sigle indique que l'équivalent s'en trouve plus ou moins littéralement et plus ou moins complètement reproduit dans le commentaire de Qo†baddîn.

Deux autres sigles secondaires :

Tt : indique une mauvaise leçon ou un repentir porté par la lithographie de Téhéran dans l'interligne du texte.

Tut : même cas de rejet dans l'interligne, se rapportant non plus au texte de Sohrawardî mais à son commentaire.

H = Istanbul, Saray, Ahmet III 3252 (cf. H. Ritter, Philologika IX p. 275 n° 13 et *Anhang* p. 80). Majmû'a (250 × 180 mm) de 186 fol., contenant quatre traités de Sohrawardî : Talwî*h*ât, Moqâwamât, Lama*h*ât, *H*ikmat al-Ishrâq (fol. 144-186 *v*). Donne le texte pur sans commentaire. Copie datée du 17 Sha'bân 679 h.

*H*α : réfère à un petit nombre de corrections en marge.

E = Istanbul, Saray, Ahmet III 3271 (H. Ritter ibid. et *Anhang* p. 81). Majmû'a (202 × 100 mm) de 205 fol.. Donne, comme le précédent, le texte seul de *H*ikmat al-Ishrâq (+ le Kitâb al-Alwâ*h*, Hayâkil al-Nûr, Wâridât). Copie datée de Rabî' II 708 h.

*E*t : réfère à quelques corrections de seconde main en marge.

M = Téhéran, Collection du professeur Sayyed Mo*h*ammad Meshkât (depuis 1950 constituée par lui-même en don à la Bibliothèque de l'Université de Téhéran). 260 × 178 mm. (200 × 135). 202 fol., 24 lignes par page, belle naskhî personnelle d'une main de savant. Daté 718 h. Reliure cartonnage.— Texte avec le commentaire de Qo†baddîn Shîrâzî.

Je remercie ici M. le professeur Meshkât d'avoir mis amicalement à ma disposition, tout le temps nécessaire, ce manuscrit dont la valeur scientifique est particulièrement précieuse. Elle tient à la

date de la copie, à la personne de son copiste, et aux gloses ajoutées en marge par l'un de ses propriétaires.

Il fut copié par le Sayyed Roknaddîn *Mo*hammad ibn 'Alî Jorjânî[145], qui était un élève de 'Allâma-e *Hi*llî (648/1250 - 726/1325), l'un des plus célèbres et des plus productifs théologiens shî'ites[146]. La copie fut achevée au mois de *Mo*harram 718 h.; puis Roknaddîn se livra à un long travail de collation avec d'autres mss., dont il inscrit de sa main la date d'achèvement au mois de Jomâdâ-second de l'année 723 h. (la date est légèrement effacée). Cinq ans auparavant la copie avait été achevée, donc tout juste huit ans après la mort de Qo*t*baddîn Shîrâzî. Celui-ci ayant lui-même disposé d'un ms. établi sur une copie relue devant Sohrawardî, nous atteignons donc pour le texte comme pour le commentaire, une proximité des sources tout à fait satisfaisante. L'apparat critique permettra de constater que nos trois textes de l'« édition Qo*t*baddîn » s'écartent rarement l'un de l'autre.

Il vaut la peine de relever l'intérêt témoigné pour la philosophie de l'Ishrâq en milieu shî'ite et en Iran, cela plusieurs siècles avant Mollâ *S*adrâ. J'avais signalé ailleurs le cas d'Ibn Abî Jomhûr. On peut vraiment dire que la tradition, jusqu'à nos jours, n'a jamais été interrompue. Une autre caractéristique achève de donner toute sa valeur au manuscrit de M. Meshkât. Il fut la propriété de Jalâladdîn Mo*h*ammad Dawwânî, dont on a rappelé précédemment ici la conversion au shî'isme et qui, entre autres nombreuses œuvres, a laissé un bon commentaire du « Livre des Temples de la Lumière » de Sohrawardî. Il a également porté de sa propre main quelques gloses en marge de notre manuscrit (signées soit de son nom complet soit de son monogramme.)

Dans ce manuscrit, les *lemmata* sont écrits à l'encre noire mais

---

145. Sur une de ses œuvres (كتاب الإيمان في تقويم الاحداث) cf. la ذريعة de Shaikh Aghâ Bozorg, T. I, Téhéran 1355 h. l., p. 63. C'est une réfutation des Zaydites et une affirmation de l'Imâmat selon la doctrine des shî'ites duodécimains. Ibid. T. IV, n° 585, sa traduction en arabe du livre persan الفصول النصيرية في اصول الدين «pour que les étudiants arabophones puissent tirer parti de ce livre. »

146. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., Suppl. II pp. 206-210 (Jamâladdîn *H*asan ibn Yûsof ibn 'Alî ibn Mo*t*ahhar al-*Hi*llî al-'Allâma).

avec un qalam beaucoup plus fort que pour le commentaire, et ils sont soulignés d'un trait à l'encre rouge. Travail très soigné dans l'ensemble, n'excluant pas quelques distractions et omissions.

Les sigles secondaires seront ici parallèles à ceux dérivés plus haut du sigle T.

Mα : indique les variantes de manuscrits relevées par le commentateur. En pareil cas, ont toujours été mentionnées les trois sources dont nous disposions (indice : TaMaFa).

Mu : indique un passage extrait du commentaire. Cependant, à moins que les manuscrits ne présentent quelque variante utile à préciser, on s'est contenté en pareil cas de mentionner l'indice Tu.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480 (cf. H. Ritter, Phil. IX, *Anhang* pp. 76-77). Ce majmû'a de 331 fol. (240 × 150 mm.) contient seize traités de Sohrawardî ; c'est un bon témoin, mais écrit de la main nerveuse et rapide d'un savant peu soucieux d'être lisible pour un collègue. Ce même manuscrit a déjà été utilisé pour notre édition de la Métaphysique des trois traités contenus in *Opera Metaphysica I*[147]. Donne le texte seul du livre de l'Ishrâq (fol. 210-245), en une graphie très serrée. Copie faite à Baghdâd, en la madrasa Nizâmîya en 734 h. (mais la copie de l'ensemble du majmû'a a duré de 731 h. à 735 h.).

Rt : corrections marginales ou interlinéaires, de la même main ou de seconde main.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousi, Arabe 498. — 245 × 125 mm. (185 × 75). 287 fol., 25 l. par page, belle naskhî persane. Daté 732 h.. Reliure en cuir à rabat. — Texte avec le commentaire de Qotbaddîn Shîrâzî. Les *lemmata* sont écrits à l'encre rouge.

Ce manuscrit offre plusieurs particularités intéressantes. Quelques inévitables omissions mises à part, la scription des *lemmata* à l'encre rouge obligeait le copiste à plus d'attention qu'un simple surligné. Le colophon mentionne expressément que Qotbaddîn termina la rédaction de son commentaire au mois de Rajab 694 h. ... فرغ المصنف الشارح ... من تأليفه في شهر الله الاصم رجب ... من شهور سنة أربع وتسعين وستمائة هجرية Le manuscrit fut copié par Hosain ibn 'Abdallah ibn al-Niyâr al Baghdâdî, qui acheva son travail au début du mois de Jomâdâ-second

147. Cf. Prolégomènes I, pp. lxii et lxvii.

de l'année 734 h., à Tabrîz, vingt-quatre ans par conséquent, après la mort de Qoṭbaddîn en cette même ville. Enfin les deux derniers feuillets du ms. (286-287) contiennent, écrite de la même main, la copie d'une *ijâza*, valable pour l'ensemble de ses œuvres, délivrée par Qoṭbaddîn à deux personnages (Najmaddîn Dabestânî et Ẓahîraddîn 'Askarî), et datée de Tabrîz, à la fin de Rabî' II 708 h.

Ici encore les sigles seront parallèles à ceux dérivés des sigles T et M.

*F*α : variantes données par le commentateur.

*F*υ : passages extraits du commentaire (cf. supra *in* Mu, la remarque sur l'emploi de ces sigles).

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230 (cf. H. Ritter, Phil. IX, p. 278 n° 17). 265 × 150 mm., 367 fol., 19 l. par page. Ce beau manuscrit calligraphié en ta'liq bien lisible, porte l'estampille de Bayazîd II (IXme s. h.). C'est un des rares mss. représentant l'« édition Shahrazûrî » du Kitâb *Ḥ*ikmat al-Ishrâq. J'ai indiqué dans le paragraphe précédent les particularités de ce commentaire, et ce qui dans sa structure le distingue de celui de Qoṭbaddîn.

Les sigles secondaires seront ici les suivants :

*I*α : variante de ms. donnée par Shahrazûrî (c'est exceptionnel).

Ir : indique un passage extrait du commentaire de Shahrazûrî, soit parce qu'il illustre une thèse caractéristique de l'Ishrâq, soit parce qu'il présente quelque variante intéressante de texte.

Iz : indique que la leçon de I (c'est-à-dire du texte reproduit par Shahrazûrî) est expressément confirmée par Ir (c'est-à-dire par le commentaire). Il a été plusieurs fois utile d'insister sur cet accord.

(Ir) : indique qu'un passage extrait du commentaire de Qoṭbaddîn a son équivalent plus ou moins littéral dans le commentaire de Shahrazûrî.

L'apparat critique est à la fois positif et négatif. Il répète chaque fois la leçon retenue et la fait suivre des sigles des mss. qui la proposent, de même que pour celle qui n'a pas été retenue. Cependant, lorsque parmi les sept manuscrits une majorité de cinq se dégage, on n'a pas répété les sigles, mais on a écrit par ex. H⁀I, T⁀I. Pour les variantes de peu d'importance, les sigles n'ont pas été portés du côté positif lorsqu'il y avait une majorité de quatre manuscrits. Par ex. les

figures et combinaisons possibles entre les sept sigles se trouvent représentées. Le dessin d'un *stemma* eût été illusoire.

Cf. encore infra Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits.

IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES
(Risâla fî l'tiqâd al-*Ho*kamâ')

1. Le contenu de l'épître.

Cette brève épître n'a été connue jusqu'ici que par quelques *lignes qui en ont été citées par M. Massignon*[148]. *Dans la bibliographie* sohrawardienne dressée par Shahrazûrî, elle est mentionnée sous le n° 18[149]. Elle réussit à faire tenir en une dizaine de pages un contenu d'une extrême densité, puisque conformément à son titre elle embrasse tout le programme des sciences spirituelles. Pour plus de clarté et de rigueur, et appliquant la même méthode que pour les autres traités de Sohrawardî, nous l'avons subdivisée en paragraphes (numérotés en chiffres arabes), mais sans interpoler de titres. Cependant chaque subdivision correspond à un «article de foi» professé par les Philosophes. Pour permettre d'en saisir l'ensemble, je proposerai les thématisations suivantes pour les quinze paragraphes :

1. Motifs de la composition du traité. 2. Le symbole de foi des philosophes en général. 3. Leur démonstration de l'Être nécessaire. 4. La procession des Dix Intelligences, jusqu'à l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel. 5. Que la Création est éternelle. 6. Que Dieu n'agit pas par volonté. 7. De l'immatérialité de l'âme humaine comme Esprit divin. 8. De l'aptitude de la Matière à recevoir les Formes. 9. Des métamorphoses des Formes élémentaires. 10. Les trois règnes naturels. 11. Les Ames motrices des Cieux et leurs extases. 12. Les trois univers. 13. Des conditions de la surexistence de l'âme. 14. De la mis-

148. Dans son Recueil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929, p. 113 (d'après le ms. P). Les lignes qui y figurent sont extraites de passages correspondant au §7 de notre édition pp. 266-267.

149. D'après l'édition O. Spies *in* Three treatises on mysticism... Stuttgart 1935.

sion des Prophètes et du charisme des saints. 13. De la *Sakîna* et des visions mystiques[150].

Les motifs qui en provoquèrent la rédaction sont plutôt d'ordre apologétique, mais on se demande si le but pouvait être atteint et s'il n'a pas été oublié en cours de route. Car si les méchants bavardages des gens tendaient à ruiner la position de nos Philosophes, déjà suffisamment compromise devant les autorités officielles de l'Islam, mieux eût valu peut-être le silence que le rappel de doctrines admirables certes, mettant en concordance la métaphysique péripatéticienne et l'enseignement spirituel d'al-*H*allâj, mais forcément provoquantes pour l'entendement des orthodoxes littéralistes (les pieux « *h*ashwîya »!) Le jeune shaikh de l'Ishrâq nous donne ici un exemple de l'intrépidité naturelle qui mettait ses amis dans la crainte à son sujet, et dont il donna un beau témoignage lors de son procès. Cet aspect de la question conduit précisément à s'interroger sur la date possible de la composition de cette épître.

Comme pour les autres œuvres, il est difficile de répondre avec certitude. Cependant une chose est frapante : le « dogme » des Dix Intelligences énoncé dans l'article IV. Surmontant les réticences que l'on constate chez Fârâbî comme chez Avicenne au-sujet du nombre des Intelligences, l'article fixe sans équivoque le schéma classique de l'angéiologie des « Mashshâ'ûn » ou Péripatéticiens : Dix Intelligences (les « Chérubins » du Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaqẓân) dont la dernière est l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel, Ange de l'Humanité. Or, nous avons insisté précédemment sur la confidence discrètement insérée par Sohrawardî lui-même au cœur du livre majeur, consacré à la théosophie de l'Orient des Lumières. Il en ressortait que précisément ce schéma péripatéticien vola en éclats sous le choc de son expérience intime « visualisant » l'univers des pures Lumières archangéliques, aux multitudes innombrables. Faut-il conclure que la rédaction de cette épître intervient très tôt dans sa biographie ? Peut-être dès le séjour qu'il fit à Ispahan, après ses études à Marâgha ? C'est possible, sans que l'on puisse fixer une date déterminée. Puisqu'il

150. Nous aurions voulu donner ici la traduction des quelques pages de cette épître, si elles n'avaient nécessité quelques commentaires. Nous projetons de l'inclure dans un volume annoncé infra n. 162.

réfère aux jours de sa jeunesse quant à la profession de ce dogme, à supposer qu'il fût alors aux environs de sa vingtième année, ce pourrait être vers l'année 569 h./1173. Mais c'est là pure conjecture.

Une autre hypothèse se présente en effet. Dans cette épître, Sohrawardî assume la défense de ceux qu'il appelle les hommes de science (ahl al-'ilm) d'entre les Sages théosophianiques (al-*h*okamâ' al-mota'alliha), désignation qui trouvera son équivalent dans celle de «Arbâb al-*H*aqîqa», les Maîtres de la Vraie Réalité[151]. Déjà la réunion de «'ilm» et «ta'alloh» implique l'idée du Sage parfait tel qu'il est défini au prologue du livre de l'Ishrâq. La «conversion» de Sohrawardî ne fut pas à proprement parler une conversion à la voie mystique; à en juger d'après l'ensemble de ses livres majeurs et de ses opuscules, on peut dire que cette vocation il l'avait toujours eue. Ce fut, selon ses propres termes (nous les avons rappelés précédemment), une conversion à l'univers spirituel de l'Orient des Lumières, émergeant au plan de sa conscience et s'annonçant à elle comme éclat auroral de l'Ishrâq, comme beauté et majesté flamboyante du «xvarnah». Mais peut-être avait-il quelque raison, même s'il professait déjà la théosophie de l'Ishrâq, de la passer sous silence dans cette épître; car celle-ci est destinée non pas aux «intimes», mais au public. En prenant leur défense, il avait à parler uniquement au nom de philosophes conjoignant le savoir spéculatif et l'expérience mystique. C'est pourquoi, conformément à l'intitulation arabe dans laquelle figure le mot «*h*okamâ'» tout court, nous lui donnons en français le titre de «Symbole de foi des Philosophes» sans plus. Il serait précieux de pouvoir dessiner la biographie spirituelle de Sohrawardî en lui appliquant, comme M. Massignon le fit pour al-*H*allâj, la notion de «courbe de vie[152]». Mais jusqu'ici, ce que cette biographie nous laisse entrevoir plus aisément que le *plan* permettant d'en coordonner les développements, c'est, en sa simultanéité et en sa structure, l'*espace idéal* que l'âme peuple de ses visions.

Entre autres articles de cette épître, se signale encore l'article VII,

151. Traduction toujours approximative, *haqîqa* étant à la fois l'*essence* réelle et vraie, l'authentique réalité, et aussi la *connaissance* vraie et réelle de cette essence, sa *vérité*, sa gnose.

152. Cf. L. Massignon, Étude sur une courbe personnelle de vie le cas de Mansûr *H*allâj, *in* revue «Dieu vivant» xiii.

consacré à l'immortalité de l'âme; l'article invoque une célèbre sentence du grand mystique al-*H*allâj et une doctrine de l'Esprit aux conséquences lointaines. L'esprit de l'homme (rû*h* al-insân), c'est-à-dire son âme pensante (nafs nâ*t*iqa), y est désigné comme Esprit divin (Rû*h* ilâhî). C'est le fondement pour l'affirmation de son immortalité, un des thèmes dominateurs de la philosophie sohrawardienne[153], provoquant à son tour le souci d'affirmer l'inspatialité de cet «espace» spirituel pour lequel l'auteur forgera ailleurs le terme persan de «Nâ-Kojâ-Abâd», le *lieu* ou le pays du Non-Où[154] (ou encore «Rû*h*-Abâd», le lieu ou la cité de l'Esprit). C'est, en d'autres termes, l'admirable philosophème développé par Avicenne dans l'une de ses Gloses sur la *Théologie* dite d'Aristote: la multiplicité des entités spirituelles dans le monde intelligible. Celles-ci ne sont pas «dans l'espace»; chacune occupe la totalité de la sphère de son ciel, toutes simultanées, et chacune étant dans chaque autre[155]. C'est donc, inversement, leur ciel, leur espace qui est en elles. Cette comprésence qui est connaissance totale, le lexique sohrawardien la désignera comme حضور اشراقی, *praesentia orientalis*, c'est-à-dire la présence dont une Lumière levante est présente à une autre Lumière, et qui a pour annonciation «'ilm ishrâqî», littéralement *cognitio matutina*.

Il faut nous interdire ici encore, de développer tout ce que comporte ce thème inépuisable. La doctrine de l'inspatialité de cet «espace» qui est non plus l'espace dans lequel serait l'âme, mais la totalité même de l'âme comme Esprit divin, appelait dans le même article VII une précision de cette «totalité monadique». Elle est donnée dès le premier alinéa et recourt à la célèbre sentence d'al-*H*allâj, si chargée d'allusions et de significations qu'il suffit de l'absence

153. L'aspect proprement philosophique de cette affirmation se comprend aisément si on la replace dans le contexte des discussions théologiques en Islam.

154. Comme me le faisait remarquer M. Massignon, il y a quelques années, c'est *étymologiquement* «Ou-topia» c'est-à-dire «utopie» (le mot français étant coloré d'un sens qui, bien entendu, n'a rien à voir ici).

155. Cf. Georges Vajda, art. cit. *in* Revue Thomiste 1951 II pp. 381-382. C'est un des passages où Avicenne réfère à sa philosophie orientale.

ou de la présence d'un seul point diacritique pour la colorer de feux tout différents. En accord avec nos trois manuscrits et la lecture du fragment publié par M. Massignon, nous avons lu (p. 267 ligne 1) حسب الواحد . . . Mais d'autre part, le texte des « Akhbâr al-*H*allâj »[156] où la même sentence est citée d'après d'autres manuscrits, donne la leçon حسب الواجد افراد الواحد له. Ce que M. Massignon traduit justement : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'Unité[157]. » D'après nos manuscrits, l'on aurait : « La mesure (ou la condition) de l'unique, c'est que l'unique le fasse un. » Aussi bien les idées d'*unique* et d'*extatique* interfèrent-elles à tel point que la phrase qui précède immédiatement (p. 266 l. 15) et introduit la citation d'al-*H*allâj, a elle-même subi quelque altération dans l'un de nos mss.. Deux de ceux-ci lisent : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un être unique, (امر وحدانی) ou plutôt il est, lui, être unique. » Juste à ce passage, le ms. P a reçu une surcharge aberrante ; M. Mo*h*. Mo'în nous en a proposé pourtant une lecture assez convaincante. Elle donnerait ce sens : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un homme extatique (امرؤ وجدانی). »

2. Les manuscrits.

T — Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousi, Persan 992. Majmû'a 187 × 92 mm (155 × 66). Format oblong, 245 fol., écriture naskhî, 19 l. par page. Copié par al-'Abd al-Dâ'î Mo*h*. ibn 'Alî Dâmghânî. Daté 659 h. Reliure en cuir noir.

Ce précieux majmû'a de date vénérable (soixante-douze ans après la mort de Sohrawardî) contient vingt-deux traités ou fragments qu'il est impossible d'énumérer ici[158]. Y figurent notamment plusieurs épîtres ou fragments d'Avicenne (la risâla fî'l-'ishq, la qasîda sur l'âme,

156. Akhbâr al-*H*allâj, texte ancien... publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Paris 1936, p. 36 l. 7 du texte arabe : cf. dans le présent volume, texte p. 267 n.

157. Ibid., traduction française p. 71.

158. M. Mahdî Bayânî a préparé un catalogue sommaire des manuscrits persans, dont on espère la publication prochaine. Les mss. M et P sont forcément seuls à être mentionnés *in* Brockelmann I p. 438.

la risàla fî sirr al-qadar), un texte du Mi'râj Nâmah que le copiste attribue (dès cette date !) non pas à Avicenne mais à Sohrawardî, les «Sawâni*h*» d'A*h*mad Ghazzâlî[158], sept des Récits mystiques de Sohrawardî[160], l'épître sur le symbole de foi des Philosophes. Celle-ci s'étend du fol. 42 au fol. 48. Elle n'est pas datée en particulier ; mais l'ensemble du majmû'a (sauf le vingt-deuxième et dernier fragment) est écrit de la même main. La date du 23 Zûl*h*ijja 659 h. se trouve à la fin du vingtième fragment (Logique de Borhânaddîn Nasafî).

M = Téhéran, Bibliothèque du Parlement (Majlis), n° 630. Cf. Catalogue de la Bibliothèque du Parlement par Yûsof E'tesâmî, Téhéran 1311, T. II p. 389. Majmû'a 215 × 118 mm. (192 × 90), 240 fol., contenant quinze traités ou fragments de mains diverses. Non daté. L'auteur du catalogue l'attribue au VIIIme siècle de l'hégire.

L'épître de Sohrawardî s'étend de la page 16 l. 29 à la page 18 (la pagination est récente). Ces trois pages sont couvertes d'une écriture extrêmement serrée (47 et 49 l. par page). Le copiste a ajouté sur le feuillet auquel se termine l'épître, deux petits extraits : l'un des «Mo*h*âra*h*ât» de Sohrawardî, l'autre d'al-Fârâbî.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247 (Cf. Catalogue Mac-Guckin de Slane). Majmû'a 225 × 150 mm., contenant trois traités, 145 fol.. Daté 775 h. (1373-1374). L'épître de Sohrawardî comprend les fol. 144-145.

Addendum. C'est un curieux fait d'expérience qu'il suffit parfois de produire l'unique ou les rares manuscrits d'un texte inédit, pour en voir surgir à l'improviste d'autres copies ! L'impression de nos textes était déjà terminée et celle de ces prolégomènes en français était en cours, lorsque M. Fakhraddîn Nasîrî retrouva dans la belle collection de manuscrits qu'il possède à Téhéran, un petit majmû'a que nous le remercions ici d'avoir aimablement mis à notre disposition. Il était trop tard pour que notre apparat critique pût en tirer profit ; du moins nous apparaît-il nécessaire de signaler ici ce manus-

159. Dont une édition critique (basée sur six manuscrits) a été donnée par H. Ritter, Aphorismen über die Liebe (Bibliotheca Islamica, xv) Islambul 1942. De son côté, M. Mahdî Bayânî a publié le texte donné dans ce majmû'a, Téhéran 1322 (1944).

160. Cf. Prolégomènes I, p. iv n. 4 et p. xvii.

cit, pour la double raison que les copies de l'*I'tiqâd* sont rares (nous avions utilisé les trois qui étaient les seules connues), et que celle-ci provient de la main même du grand philosophe d'Ispahan, Mîr Dâmâd (ob. 1040/1630). Ce petit manuscrit de 168 × 90 mm. (98 × 43) comprend 3 folios liminaires et 10 folios écrits en ta'lîq, de 15 lignes par page : du fol. 1*v* au fol. 4*v* un fragment d'Avicenne ; du fol. 5 au fol. 10*v* l'*I'tiqâd* de Sohrawardî. A la fin l'attestation du savant « copiste » : بلغت رسالة إعتقاد الحكماء من مقالات الشيخ الالهي سلطان الحكماء المتألهين شهاب الدين السهروردي نصاب الكمال ، على يمين أقل العباد خلالا وخصالا محمد باقر بن محمد الحسيني الشهير بداماد .

Mîr Dâmâd n'a pas daté sa copie. Son œuvre révèle, certes, une profonde connaissance de celle du Shaikh al-Ishrâq ; il aurait été intéressant de déterminer à quel moment de sa vie, son intérêt pour la petite épître de Sohrawardî lui en fit prendre cette copie. Si nous l'avions connue à temps, elle aurait figurée dans notre apparat critique sous le sigle D ; à la lecture, il est vrai, elle ne nous a pas apporté de variantes fondamentales. Relevons cependant sa contribution au passage capital qui a retenu plus haut notre attention. Nous y lisons : فان الواحد لا يدركه الّا أمر وحدانى ، بل هو أمر وحدانى ، كما قال الحلاج فى وقت صلبه « حبّ الواحد افراد الواحد له ».

La lecture ne laisse aucun doute. La première partie de la phrase concorde avec la leçon que nous avions retenue (p. 266 l. 15). La seconde partie, contenant la citation d'al-*H*allâj (p. 267 l. 1), concorde avec la leçon des mss. TM. Il faut alors comprendre : « Ce que désire l'unique (ou l'amour de l'unique), c'est que l'unique le fasse un. »

V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL
(Qissat al-Ghorbat al-Gharbîya)

1. Le texte du Récit.

Ce Récit, mentionné dans le catalogue de Shahrazûrî sous le n° 27, est sans aucun doute l'un des Récits mystiques de Sohrawardî les mieux conduits, tout en action et en dialogues. C'est un petit chef-d'œuvre de « ta'wîl », opération exégétique qui « reconduit à l'origine », et qui nous révèle ici même ce qu'elle est : l'*exegesis* qui s'accomplit

par l'*exode*, le retour de l'Exilé vers sa patrie. Elle applique le procédé de la «*h*ikâya», transposant le temps des citations qorâniques par tropologie ou appropriation personnelle[161]. L'auteur conclura: «C'est moi qui suis dans ce Récit», autrement dit c'est moi qui en suis le *sujet* agissant. Ce n'est pas à dire pourtant que sa densité symbolique permette à toutes ses allusions de facilement transparaître. J'ai eu occasion d'en donner récemment un résumé et un bref aperçu, avec quelques commentaires. La publication du texte ici même me permettra d'y revenir plus longuement ailleurs[162].

Le motif de l'Exil et de l'Exilé, le nostalgique qui «n'est pas d'ici», le momentanément banni d'un autre monde qui lui «fait signe», le rappelle, l'aide à retrouver la Voie, et vers lequel il retourne parce que là est son domaine propre, là résident les êtres de douceur et de lumière à la race desquels il appartient, — ce motif est bien connu dans la Gnose valentinienne comme dans le manichéisme; il exprime à vrai dire le sentiment du *gnostique* de tous les temps, jusqu'à un

161. C'est pourquoi nous faisons ici (de même que pour les Récits avicenniens) usage du mot *Récit* comme d'un terme technique. Sous le procédé de la *hikâya* est latente toute une philosophie des conditions du sujet récitant et de la «récitation», celles qui rendent possible le discours direct, le «Récit» à la première personne (lequel n'est ni de l'histoire au sens positif, ni du roman, ni de l'allégorie). Cf. notre étude sur Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (Public. de la Société des Études iraniennes, n° 16) Paris 1939, pp. 27-28. — A propos du titre de cette étude déjà ancienne remarquons que l'appellation de «Sohrawardî d'Alep» n'est à peu près jamais usitée en Iran où la juxtaposition des deux mots sonne même de façon un peu étrange, bien qu'elle veuille dire «originaire de Sohraward, martyrisé à Alep.» Nous ne ferons désormais que nous conformer à l'usage iranien courant en distinguant notre shaikh de ses homonymes comme *Shaikh al-Ishrâq*.

162. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, *in* Eranos-Jahrbuch xvii, Zürich, Rhein-Verlag 1950. Pour la notion du *ta'wîl* esquissée ci-dessus, cf. notre étude sur Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel (Eranos-Jahrbuch xix, 1951) et celle sur le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (ibid. xx, 1952). On forme le projet de réunir les huit Récits mystiques de Sohrawardî dans un prochain volume de la Collection «Documents spirituels».

Novalis[163]. Dans la gnose ismaélienne, la figure de l'Expatrié s'incarne en la personne de Salmân le Perse, Salmân le Pur[164], exemplifiant par excellence le pur Islam spirituel auquel réfère un célèbre *hadîth* (cf. infra). En milieu ismaélien encore, dans l'alchimie de Jâbir, le motif se présente sous la figure-archétype du Glorieux, l'Orphelin venu du lointain[165]. Enfin, l'on voit poindre dans notre Récit le «ta'wîl» qui, opérant à la fois sur un *hadîth* à la gloire du *Yemen* et sur le verset qorânique (28/30) où du fond du buisson, la Voix appelle Moïse du *côté droit* de la vallée, — reconduira l'un et l'autre à l'archétype d'un Yemen transcendant, patrie d'une «philosophie yemenite» idéale.

Aucune autre intitulation ne pouvait, mieux que celle choisie par l'auteur pour ce Récit de l'Exil *occidental*, se présenter en contrepartie de la Théosophie *orientale*. A l'Orient des pures Lumières aurorales, s'oppose l'Occident des masses corporelles, l'ombre sinistre des prisons et des forteresses (*sîsiya*) retenant captifs dans leur nuit les enfants de la Lumière. C'est la même opposition, la même représentation illustrée dans le même symbolisme fondamental de l'Orient et de l'Occident, que nous trouvons chez Avicenne dans le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. C'est pourquoi nous disions précédemment que, si l'on veut s'édifier sur le concept de l'*Orient* chez Avicenne, tel qu'il le formule lui-même en des textes dont nous disposions, c'est par excellence ce Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân qu'il faut méditer. Aussi bien est-ce la finale de ce Récit avicennien qui sert de point de départ au Récit sohrawardien de l'Exil occidental. Et telle est la raison encore pour laquelle nous disions précédemment que ce Récit et les autres Récits avicenniens fournissent des indications infiniment plus décisives que les traités philosophiques en forme, si l'on veut définir une relation *positive* existant entre Avicenne et Sohrawardî. *H*ayy ibn Yaq*z*ân fut en effet un point de départ pour le Récit de l'Exil,

163. Cf. Henri-Charles Puech, Le Manichéisme... (supra n. 116) p. 152 n. 272-273 et p. 156 n. 278.

164. Cf. Louis Massignon, Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Publications de la Société des Études iraniennes, n° 7.) Tours (Paris) 1934.

165. Sur le rapport de Salmân avec les archétypes jâbiriens cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn *H*ayyân *in* Eranos-Jahrbuch xviii (Festschrift *C. G. Jung*) *Zürich 1950.*

Sohrawardî le déclare expressément. Mais c'était précisément prendre les choses là où Avicenne les avait laissées[166], car Avicenne entendit, certes, et transcrivit l'appel de l'Intelligence agente, de *H*ayy ibn Yaq*z*ân : « Maintenant, si tu le veux, suis-moi vers Lui ». A-t-il répondu à cet Appel ? Sa réponse ne peut nous être suggérée que par le Récit de l'Oiseau (que Sohrawardî traduisit en persan) et par le Récit de Salâmân et Absâl, auquel ici même réfère Sohrawardî, et dont il aura connu la version avicennienne originale[167], tandis que nous n'en avons plus que le résumé élaboré par Nasîraddîn *T*ûsî.

Pour donner une idée de cet admirable petit Récit, j'en traduirai ici le prologue (p. 275) : « Lorsque j'eus pris connaissance du Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, malgré les admirables sentences spirituelles et les suggestions profondes qu'il contient, je le trouvai dépourvu de mises en lumières montrant l'expérience suprême, c'est-à-dire le Grand Ébranlement (Qorân 79/34) qui est gardé en trésor dans les Livres divins, confié en dépôt aux symboles des Sages, caché dans le Récit de Salâmân et Absâl que composa le narrateur du Récit de *H*ayy ibn Yaqzân. C'est le Mystère sur lequel sont affermies les stations des soufis et des maîtres de la Vison mentale. Il n'y est point fait allusion dans le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, *hormis* à la fin du livre, là où il est dit : Il arrive que des Esseulés d'entre les hommes émigrent vers Lui, etc. Alors j'ai voulu à mon tour en raconter quelque chose, sous forme d'un Récit que j'ai intitulé Récit de l'Exil occidental, pour quelques-uns de nos nobles frères. »

Ce prologue plein de promesses est bientôt suivi, après un début d'action dramatique, d'épisodes qui ne sont indiqués et caractérisés que par les allusions polyvalentes du « ta'wîl ». Dès lors, l'action se joue simultanément sur plusieurs plans de références, et sans le secours d'un commentaire on y perd vite son chemin. Ce n'est nullement que l'on apprécie sans réticence ces commentaires indigents qui se bornent à transposer terme pour terme ; du moins jettent-ils

166. Cf. notre étude sur Avicenne et le Récit visionnaire, annoncée supra n. 20.

167. Il arrive que l'on confonde la version avicennienne avec la version hermétiste traduite du grec en arabe par *H*onain ibn Is*h*aq. C'est cette dernière, non pas la version avicennienne, que Mollâ Jâmî orchestra en un long poème persan.

une première et faible lueur qui nous permet de refaire, à la suite de l'auteur, le «ta'wîl» sur la voie duquel il nous a précédés. Mais dès ce moment aussi, ces pauvres commentaires sont dépassés.

A la différence des autres Récits de Sohrawardî écrits en persan, le Récit de l'Exil n'était connu que dans sa rédaction arabe[168]. Ici, je dois bénir un hasard auquel pourvut peut-être «l'ange de Sohrawardî», et qui me permit heureusement de disposer d'une ancienne version persane accompagnée d'un commentaire. Lors d'un séjour prolongé en Turquie, et à l'occasion d'un voyage à Brousse (octobre 1943) pour quelques recherches dans les fonds manuscrits des bibliothèques, je découvris dans l'une d'elles, tout à fait fortuitement mais non sans émotion, deux pauvres petits cahiers de vieux papier portant sur leur face visible, le titre de la *Ghorba*. Ce manuscrit est décrit ci-après. Il contient le texte arabe du Récit de l'Exil occidental, avec une version persane qui se double d'une paraphrase, explicitant les symboles autant qu'elle le peut; l'archaïsme même du persan dans lequel est rédigée cette version, permet de lui assigner un âge vénérable.

Cette «édition» arabo-persane présente le texte en le divisant en petites strophes. Quelques lignes du texte arabe sont chaque fois données, puis le mot شرح introduit la paraphrase persane. L'ordonnance de notre propre édition et la numérotation de nos paragraphes se trouvaient donc tout indiquées. Nous sommes arrivé ainsi à un total de 45 strophes; il faut y ajouter le prologue, lequel manque dans le manuscrit de Brousse ainsi que dans le ms. Z. Il était d'autant plus nécessaire de se conformer à cette division, que nous avons tenu à donner ici sur la même page le texte arabe et la version persane.

Malheureusement un bonheur arrive rarement parfait. Il fallut bien constater qu'un double feuillet était tombé de notre manuscrit, à une époque indéterminée, nous privant ainsi du texte et de la paraphrase persane pour deux passages qui, dans notre édition, correspondent respectivement: 1° aux §§ 35-40, la lacune commençant au

168. Grâce ici encore aux recherches de H. Ritter. Les autres Récits sohrawardiens sont en persan à l'exception de la Risâlat al-Abrâj (Epître des Tours) écrite elle aussi en arabe.

mot هنگبوتها p. 291 l. 8, et le texte reprenant p. 294 l. 6 au mot هیا du texte arabe; 2° aux deux strophes finales 44-45, à partir des mots بین نرم p. 296 l. 6. La question se posait alors : fallait-il prendre son parti de cette lacune, quitte à laisser le lecteur iranien choir dans une déplorable brèche, en attendant d'y remédier un jour à l'aide d'un improbable manuscrit? ou bien ne valait-il pas mieux y remédier dès maintenant? Ici, le professeur Mo*h*. Mo'în a bien voulu donner encore son aide amicale à Sohrawardî et à son éditeur. Il a suppléé à la fois au prologue et aux paragraphes manquants par une traduction persane qui allie à la rigueur et à l'élégance, quelque chose de l'archaïsme propre à l'original. Il a même poussé le scrupule jusqu'à reproduire pour les citations qorâniques, l'ancienne version persane que donne le tafsîr d'Abû'l-Futû*h* Ràzî. (VIme/XIImes)[169]. De tout cela, je le remercie chaleureusement.

Il n'est pas possible de déterminer quel est l'auteur de la paraphrase persane du manuscrit de Brousse, pas plus qu'on ne le peut jusqu'ici pour d'autres commentaires des Récits sohrawardiens[170]. Certes, il est arrivé à Sohrawardî de se traduire lui-même en persan (Hayâkil, Alwâ*h*), mais cela ne paraît être nullement le cas ici. Il y avait, semble-t-il, un certain nombre de « clefs » pouvant servir communément à plusieurs des Récits, et qui devaient être en main des premières générations de disciples. Cependant nos commentateurs les manient avec hésitation, et la lourdeur de leurs transpositions, procédant comme avec un code chiffré, brise et annihile l'élan de l'âme spontanément configuratrice de ses symboles. J'ai dit ailleurs le défaut de ces commentaires, nonobstant leur utilité, et l'embarras dans lequel ils nous mettent, notamment dans le cas présent[171].

---

169. De même la citation, d'un intérêt capital, du Récit de *H*ayy ibn Yaẓẓân figurant dans le prologue (p. 276 l. 5) reproduit le passage de la version persane mentionnée ci-dessus n. 20.

170. Mo'nis al-'Oshshâq (Le familier des Amants mystiques); Awâz-e Parr-e Gebra'el (Le bruissement de l'Aile de Gabriel).

171. Cf. notre étude sur le Récit d'initiation... (supra n. 62). Là même on a essayé d'identifier la personne du Sage : Dixième Ange? Première Intelligence? Nature parfaite, ange personnel? L'énoncé même de ces possibilités développe une thématisation ayant sa loi propre, et ne comportant peut-être pas de « résolution ». On en a rapproché

Les équivalences données dans la paraphrase du manuscrit de Brousse correspondent à peu près aux gloses marginales et interlinéaires des manuscrits qui en comportent. Mais il semble que les commentateurs aient embrouillé dans leur esprit le schéma angélologique de la Théologie dite d'Aristote, celui de l'Avicennisme, celui de l'Ishrâq. C'est ainsi, par exemple, que la personne du shaikh *yemenite* al-Hâdî ibn al-Khaïr, le «père» de l'Exilé ou pèlerin mystique, est interprété d'une part comme l'Intelligence agente, d'autre part comme la Première Intelligence ou Intelligence universelle. L'interprétation de la *Lampe* (p. 289 l. 6) comme signifiant l'Intelligence agente, est aberrante. Le pèlerin mystique déclare qu'il mit cette Lampe dans la «bouche du Dragon» (jawzahar). Le Dragon est un terme bien connu en astronomie et désigne les «nœuds de la Lune», c'est-à-dire les points auxquels l'orbite de la Lune coupe celle du soleil. La «bouche» doit correspondre ici à la «tête du Dragon» (ra's al-jawzahar), c'est-à-dire au nœud montant, «celui à partir duquel la Lune commence sa course au nord de l'écliptique[172].» On ne voit pas très bien la possibilité ni la signification d'un comportement envers l'Intelligence agente ou Esprit-Saint, aussi surprenant que celui discerné par le commentateur. En outre cette Intelligence ayant été identifiée avec al-Hâdî, le pèlerin est encore, à ce moment du Récit, bien loin d'y être arrivé. Mais, lorsqu'il parvient au Sinaï, à l'oratoire de son «père», celui-ci fait allusion aux «aïeux», c'est-à-dire aux autres Intelligences qui le précèdent.

En revanche, on s'orientera vers une vision cohérente, qui imposera, il est vrai, tout un travail herméneutique préalable, si l'on se rappelle que la «lampe» est interprétée comme l'*intellectus adeptus* ('aql mostafâd) dans le commentaire du Verset de la Lumière par Avicenne, et si l'on se réfère à l'expérience du «shaqq al-Qamar» (la fission de la Lune) à laquelle nous avons fait précédemment une brève allusion (cf. supra pp. 52-54). Nous ne pouvons qu'annoncer ici ce que nous aurons occasion de développer ailleurs.

---

certains thèmes de l'angélologie ismaélienne, beaucoup plus à cause de la résonnance, qu'en vue d'une solution unilatérale que ces Récits ne comportent probablement pas. Cf. supra chap. III §3.

172. Cf. Encyclopédie de l'Islam, art. *Jawzahar*, et ici même l'index s.v.

Il est impossible en effet d'insister plus longuement ici sur ces problèmes complexes. Leur énoncé en tout cas suffit à prouver que l'on ne peut avoir l'espoir de les préciser, qu'à la condition de disposer de textes préalablement bien établis. C'est la pénible tâche de philologue et d'éditeur critique qui, dans l'orientalisme, commence par s'imposer au philosophe, celle à laquelle nous avons dû nous astreindre pour le *Corpus* sohrawardien.

2. Les manuscrits.

B = Brousse, Eminiye 1500/160. C'est le manuscrit dont nous avons rapporté la découverte dans le paragraphe précédent. 180 × 135mm. (125 × 90). Il se compose de deux cahiers de papier, non cousus. L'ensemble totalise 20 feuillets, avec une pagination tardive allant de 1 à 37 et ne tenant compte que des feuillets écrits. Le titre se trouve au verso du fol. 20 : كتاب قصّة غربة (كذا) الغربية للشيخ الإمام شهاب الدين السهرور < دى > .

Le manuscrit n'est pas daté, mais il est certainement ancien. Nous avons mentionné dans le paragraphe précédent, la disparition d'un double feuillet qui nous prive de la fin. Le texte arabe est écrit en une grande calligraphie naskhî caractéristique, exactement du même type que celle en laquelle est écrit le ms. du « Livre des LXX » de Jâbir ibn *Ḥ*ayyân (à Brousse également, Hüseyin Celebi, Ha'yet 15, daté de 688 h.). Encre très noire. Lorsque le texte arabe est seul, on compte 5 lignes par page. La paraphrase persane suit immédiatement chaque section du texte arabe ; elle est écrite en fine ta'lîq, et est introduite chaque fois par le mot شرح écrit à l'encre rouge. Lorsqu'elle est seule, on compte 9 lignes par page.

Le sigle B réfère aussi bien au texte arabe qu'aux particularités de la paraphrase persane. Il précède ici les autres, vu l'importance de ce manuscrit bilingue, quelle qu'en puisse être la date exacte.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Majmû'a daté de 659 h., fol. 37*v*-41*v*.. Ce ms. a été décrit précédemment (cf. supra pp. 83-84)

A = Istanbul, 'Ashir I (Reis Mustafa) 451. (Cf. H. Ritter, Philologika IX p. 279 n° 19, et *Anhang* pp. 46-48) Majmû'a 160 × 120 mm.,

71 fol. La dernière partie est datée de 706 h. La Qissat al-ghorba occupe les fol. 30-35*v*.

Aα : à la suite du texte, aux fol. 35*v*-37, est donné un petit commentaire, plus exactement un lexique technique donnant en concepts philosophiques courants l'équivalent des «chiffres» du Récit. Mais, tandis que la paraphrase de B forme un texte continu, on a l'impression qu'ici un copiste de bonne volonté a ramassé dans les interlignes et les marges de manuscrits tels que ceux décrits ci-après, toutes les équivalences qui y étaient insérées. Malheureusement il n'y a pas regardé de très près, et l'opération de ramassage s'est conclue en un certain pêle-mêle. Comme il en a mis ensuite le résultat bout à bout, à la façon d'un texte bien rédigé, il n'est pas rare que se produise un inintelligible coq-à-l'âne. Dans ce cas on a renoncé à lui faire un sort dans l'apparat critique.

Ce manuscrit nous fournit l'occasion de remarques bibliographiques assez importantes. Il est arrivé plus d'une fois qu'un même opuscule soit attribué tantôt à Avicenne tantôt à Sohrawardî (v.g. le Mi'râj Nâmah). Dans la bibliographie d'Avicenne dressée par le R. P. G.-C. Anawâti[173], il était inévitable, vu l'état général des textes, que des déplacements de ce genre se produisissent. C'est ainsi que sous le n° 219, consacré au Récit de *H*ayy ibn Yaqzân, on trouve mentionné (au bas de la p. 275) le manuscrit 'Ashir 441, fol. 19*v*-21. Or, ce ms. est porté par H. Ritter (Philologika IX p. 279 n° 19, 'Ashir II 441) parmi les manuscrits de la *Ghorba*. Je n'ai pu voir moi-même ce manuscrit jadis (sans regret, puisque l'on en attestait la mauvaise écriture et l'âge récent). En tout cas, les mots de l'*Incipit* et de l'*Explicit* cités dans la *Bibliographie* (p. 275 en haut) ne laissent aucun doute : il s'agit bel et bien de la *Ghorba* de Sohrawardî.

Enfin, par souci de rendre son bien à notre shaikh, signalons encore ceci : l'ouvrage porté au n° 236, p. 293 de la même *Bibliographie*, n'est certainement pas d'Avicenne. D'après les titres de chapitres cités là même (p. 294) il ne peut s'agir que de « Kalimat al-Tasawwof » de Sohrawardî[174], traité dans lequel celui-ci (parlant à la Ire

173. Essai de bibliographie avicennienne, par. G.-C. Anawâti (Ligue Arabe. Direction Culturelle). Le Caire 1950.

174. Traité mentionné sous le n° 13 dans le catalogue Shahrazûrî.

personne) réfère à son propre «Kitâb *Hi*kmat al-Ishrâq». Ce même traité est cité par Qo*t*baddîn dans son commentaire (cf. ici même, appendice p. 299 l. 11-12). La bibliographie d'Avicenne s'avère comme si complexe, dans l'état de dispersion des mss. inédits, que chaque orientaliste se doit d'apporter occasionnellement son concours au savant qui a eu l'abnégation de l'entreprendre.

R = Istanbul, Ragip 1480, fol. 311*v*-312*v* (H. Ritter, Phil. IX n° 19, cf. supra p. 77). Daté 732 h. De la même main que le «Kitâb *Hi*kmat al-Ishrâq»; le copiste, le même Khorâsânien qui a signé les autres risâla, atteste qu'il a collationné et corrigé dans la mesure du possible: كتبه بدر النسوى < الخراساني > بالمدينة السلطانية ... وقابل وصحح بقدر الامكان

Rt: corrections au texte, portées en marge ou dans l'interligne.

Rα: commentaire, ou plus exactement équivalences des expressions «chiffrées», transposées dans le lexique philosophique courant. Les mots sont suspendus dans l'interligne à l'expression qu'ils traduisent, ou bien portés en marge avec un petit signe de référence.

Rî: seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821, fol. 8*v*-9. Daté 744 h. (1343).

Je remercie M. Georges Vajda d'avoir amicalement appelé mon attention sur l'existence de cette copie passée inaperçue de l'ancien catalogue, mais qui n'a pas échappé à sa minutieuse et savante révision[175]. Le manuscrit mesure 230 x 150 mm.; aussi le copiste écrivant en travers des pages d'une écriture très serrée, sans blanc ni marge, a-t-il réussi à faire tenir notre texte en une quarantaine de lignes sur les faces 8*v* et 9.

Pα: le début de la copie (jusqu'au § 9 de notre édition) contient dans les interlignes, de la même manière que le ms. R, quelques gloses explicatives des expressions symboliques.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217 (H. Ritter, Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 80). Majmû'a 256 x 142 mm., 243 fol. Contient 14 traités ou

---

Il porte également le titre de «Maqâmât al-*Sû*fîya», cf. H. Ritter, Philologika ix p. 282 n° 27.

175. Cf. Georges Vajda, Quelques notes sur le fonds de manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris (Estratto della Rivista degli Studi Orientali xxv 1950) p. 8.

fragments de Sohrawardî. Daté 865 H. Le texte de la *Ghorba* se trouve aux fol. 209*v*-211.

Z = Istanbul, Rîza Pasha 2043 (= Université, Arabça Yazma 935. Cf. Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 77). Majmû'a, 130 x 210 mm. 87 fol. Non daté. Moderne. Le texte de la *Ghorba* remplit les fol. 1-3*v*. Le reste du ms. est occupé par le Kitâb al-*T*ahâra de Maskôyê.) Le ms. a été copié à Téhéran par *H*âjjî Mo*h*ammad ibn Mûsâ Rezâ Teherânî. Excellente naskhî persane.

Ce ms. ne contient pas le prologue. En revanche, on remarquera la précision des premières lignes rappelant qu'en ce Récit symbolique Sohrawardî a imité le Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaq*z*ân. Et, trait peut-être significatif de ce manuscrit copié en Iran, Sohrawardî n'y est pas désigné comme le shaikh «maqtûl» (mis à mort, assassiné), mais comme *al-shaikh al-sa'îd al-shahîd*, le «bienheureux shaikh martyr.» (p. 274 n.)[176]

Zt : correction marginale (exceptionnelle).

Zα : gloses explicatives (très peu nombreuses).

3. *Perspective.*

C'est sur la mention du plus récent de nos manuscrits, faisant mémoire du «shaikh martyr», que peuvent se clore les prolégomènes du présent volume. Elle exprime, telle qu'elle apparut aux yeux de ceux pour qui elle fut signifiante, la vocation du jeune shaikh. Deux des œuvres qui figurent ici même, formulent dans leur intitulation le «chiffre» de sa biographie spirituelle la plus intime : de «l'Orient des pures Lumières» à «l'Exil en Occident». Il ne s'agit pas ici de conclure, simplement de marquer une étape sur la route d'une longue entreprise. Celle-ci passe désormais sous une voûte dont les retombées nous apparaissent sûres et distinctes, où qu'elle conduise. S'il nous a fallu pour élever l'édifice, beaucoup plus longtemps que les

176. La dénomination, fréquente dans les bibliographies, de «shaikh maqtûl» est inutilement désobligeante. Une phrase de Ma'sûm 'Alîshâh résume la situation : شهاب الدين اكبر ... كه اورا شيخ اشراق ميخوانند ، وچون در حلب شهيد گشت شيخ مقتول مشهور است (*T*arâ'iq II 143). Nous en resterons donc à *Shaikh al-Ishrâq* et *Shaikh shahîd*.

«quarante jours» de retraite spirituelle exigés par l'auteur pour entraîner l'aspirant à la lecture de son livre, il nous en faudra sans doute plus encore pour achever ce que nous entrevoyons. Il y aura encore à lutter avec le chaos des manuscrits, et avec l'ampleur des pensées d'une âme que la mort arracha, en pleine jeunesse, à sa présence terrestre. Nous avons du moins son testament spirituel ; tout le livre «*H*ikmat al-Ishrâq» a ce sens, les dernières pages nous en assurent, puisqu'il doit être le remplaçant, le *khalîfe* du shaikh auprès des Ishrâqîyûn.

Une question reste posée, et nous ne l'avons pas éludée. Il y a dans les «Mo*t*âra*h*ât» une allusion aux «stations secrètes» que recèle le «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq» ; il y a plusieurs allusions à un procédé d'écriture spéciale, il y a l'injonction de recourir au «Qâ'im bi'l-kitâb». La mort prématurée du jeune shaikh, victime à Alep des fanatiques et de l'entourage de *S*alâ*h*addîn (Saladin), n'a-t-elle pas empêché une grande pensée instauratrice d'atteindre à son plein épanouissement? Il restait beaucoup à dire. Les dimensions restreintes du «Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq» sont hors de proportion avec l'immensité du projet. La seconde partie du livre, l'essentielle, tient, sans les commentaires, en une centaine de pages. Elle donne à plus d'une reprise, l'impression qu'elle énonce plutôt un programme.

La ferveur zoroastrienne ferait peut-être penser à certaines tentatives antérieures signalées en Iran, par exemple celle de cet adolescent du nom d'Ibn Abî Zakarîyâ *T*ammâmî qui au IVme/Xme siècle s'annonça comme le prophète d'une sorte de zoroastrisme réformé[177]. Il y aurait à craindre pourtant que la comparaison ne soit pas à la mesure du projet de Sohrawardî et de son instauration. Certes, il a heurté de front les représentants officiels des institutions islamiques. Le «shaikh martyr» n'avait rien à ménager, rien à sauvegarder : ni institution politique, ni confessionnelle, ni sociale. Il fut vraiment et intégralement le *javânmard*, le chevalier de son âme, au service du projet inspiré à celle-ci «par l'Espit-Saint lors d'une journée merveilleuse», et guidé par le seul amour de la Sophia divine qui embrasa l'extase du roi Kay Khosraw. Mais le pur Islam spirituel, jamais il ne l'a rejeté, jamais il ne voulut ni n'eut à s'en

177. Cf. Bîrûnî, Chronologie, p. 213.

exclure. Loin de là, il l'a vécu dans sa pureté, mais cette pureté même est celle que définit précisément le Récit de l'Exil occidental.

Visionnaire de l'Orient des Lumières, exilé à l'Occident terrestre, nostalgique épris de ces « Formes de jeunesse et de Lumière » que sont les Lumières archangéliques victoriales, fasciné par le monde des « Mères » ou Lumières infinies au-delà du Ciel des Fixes, — il a voulu revivre et reproduire en lui-même, et ensuite rendre exprimable et communicable, le ravissement d'extase qui fut celui de Zarathoustra aussi bien que celui de Mohammad en la nuit du « Mi'râj ». Nous avons insisté précédemment sur ce « ta'wîl » : non plus une exégèse saisissant un texte mort, mais un exode qui s'empare d'une âme vivante, pour la reconduire à l'*avenir* de son origine.

Le sentiment de l'exil, la conscience de veiller à la frontière du pays d'origine qui est pour un temps nécessaire la région interdite (qu'elle s'appelle Orient des Lumières, Sources du Xvarnah, Yemen ou tout autrement), — c'est la tonalité affective fondamentale du gnostique ; elle est commune à tous les membres de toutes les familles de la Gnose, chrétienne, manichéenne ou islamique, et elle les caractérise.

Aux prises avec les religions de la lettre et de la loi, ce que ces Étrangers ont à opposer, ce n'est ni un essai de conciliation dialectique, ni un système de réfutation rationnelle. Ils doivent accomplir leur Retour, et par là même convertir, ramener toute chose et toute forme, figée dans la servitude d'illusoires triomphes, à leur origine de lumière et de vie. Et c'est cela même, étymologiquement, le « ta'wîl », l'*exegesis* qui, accomplie par l'Exilé, a la valeur d'un *exode*, c'est-à-dire d'un Retour non pas à quelque patrie terrienne, mais à ce qui est éternellement Origine. Le projet d'un Mânî embrassait à la fois, pour les conduire à leur éclosion, bouddhisme, zoroastrisme et christianisme. L'exilé du Récit sohrawardien, c'est-à-dire de son propre aveu l'auteur lui-même, peut à l'image d'un Mânî mourant, « sortant d'Egypte », reconduire, lui aussi, le vrai et pur Islam à l'*éclosion* de son origine, et en même temps, et par là même, reconduire à leur origine et à leur vérité tous les symboles religieux (hermétistes, zoroastriens, manichéens, chrétiens) dont il assume la charge. C'est alors, en sa personne, l'Islam qui, en se transfigurant, assume ce Retour et cette transfiguration des symboles. Et si une

telle «assomption» fut à la source de la gnose en Islam, on entrevoit en quel sens il sera vrai de dire qu'en la ferveur et la foi d'un Sohrawardî, le vieil Iran «contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes[178].»

Ainsi la situation est-elle beaucoup trop complexe pour se réduire à la question de savoir si la philosophie de Sohrawardî représente une réaction contre l'Islam, ou bien si elle tente d'incorporer à l'Islam un nouveau «syncrétisme». Ce serait poser la question en termes simplistes, telle que pouvaient la concevoir les juristes qui tramèrent le procès de Sohrawardî à Alep. Ni la hauteur d'horizon ni le geste la montrant n'étaient à la portée de personne ni de rien qui eût un caractère officiel et institutionnel. Aux yeux de l'orthodoxie le «shaikh martyr» (shahîd) est resté le shaikh «mis à mort» (maqtûl).

Son œuvre immense est restée peut-être inachevée; nous avons pu jusqu'ici en relever une face. C'est qu'elle ne cessa de vivre chez tous les Ishrâqîyûn dont l'Iran et l'Inde, notamment, furent la patrie terrienne. Ces membres de la famille de l'Ishrâq furent des solitaires, des ermites du cœur, des expatriés qui entendirent «l'appel du côté *droit* de la vallée, du fond d'un buisson» (28/30), l'Appel du «côté *oriental*» qui s'élève au cœur du Récit (p. 279) et qui, pour «rappeler» de l'exil, doit commencer par éveiller la conscience de l'Exilé. L'invocation qui revient comme un refrain dans un des psaumes de Sohrawardî: «Délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière» — fait écho à la foi de ceux qui sayent que «les Ténèbres n'ont point reçu la Lumière» (Jean 1/5), comme à la foi de ceux qui savent que le pur Islam des purs croyants «a commencé expatrié (*gharîb*) et redeviendra expatrié comme au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient![179]» S'il est bien vrai qu'à Sal-

178. L. Massignon, Salmân Pâk... p. 11, montrant comment la foi nouvelle pouvait illuminer la vision d'un milieu d'antique culture. «Samaritaine et grecque en chrétienté, la gnose naquit manichéenne, c'est-à-dire araméenne et iranienne en Islam.» Ibid.

179. انّ الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء Majlisî, Biḥar al-Anwâr T. iii lith. Téhéran 1306, p. 292 l. 35 ss., où le texte est accompagné d'une exégèse historicisante assez inoffensive. Comme l'a montré M. Massignon, le cas de Salmân le Pur exemplifie par excellence la suprême vocation de l'Exil et de l'Exilé, entraînant à l'hé-

mân la Perse mieux qu'à nul autre, s'applique cette sentence célèbre du VIme Imâm shî'ite, l'Imâm Ja'far, à son tour le Shaikh al-Ishrâq, l'auteur du Récit de l'Exil occidental, mérite plus que tout autre, de guider la théorie idéale des pèlerins venant en esprit à la tombe de Salmân le Perse répéter cette prière : « Que je vive et meure, ami fidèle, comme toi... qui n'as pas trahi[180]. »

---

roïsme temporel par dévouement à la cause shî'ite, et s'exhaussant en ardent désir de vie éternelle dans le soufisme des vocations mystiques. Cf. Salmân Pâk, p. 42. A son tour, la tropologie du Récit sohrawardien de l'Exil occidental éveille l'Étranger à la conscience de soi, pour qu'il ose le défi : s'exiler de l'Exil.

180. Cf. Massignon ibid. p. 4, et Majlisî, Biḥâr al-Anwâr T. xxii (non pas xxv) lith. Téhéran 1303, p. 299 dernière ligne ; le contexte donne d'autres très belles prières des pèlerins shî'ites à la tombe de Salmân.

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES SIGLES DES MANUSCRITS

1. Kitâb Hikmat al-Ishrâq.

T = Téhéran, lithographie 1315 h. J. Texte avec le commentaire de Qoṭbaddîn Shîrâzî.

Ta : variantes de mss. données par Qoṭbaddîn dans son commentaire.

Tu : passages extraits du commentaire de Qoṭbaddîn.

(Tu)T : passage extrait du commentaire, surligné dans la lithogr. comme s'il appartenait au texte.

(Tu)Ir : passage extrait du commentaire de Shahrazûrî ayant son équivalent dans celui de Qoṭbaddîn.

Tt : correction interlinéaire dans la lithographie, se rapportant au texte.

Tut : correction se rapportant au commentaire.

H = Istanbul, Saray, Ahmet III 3252. Daté 679 h. — Texte seul.

Ha : corrections marginales.

E = Istanbul, Saray, Ahmet III 3271. Daté 708 h. — Texte seul.

Et : corrections marginales.

M = Téhéran, Collection du professeur Meshkât (Bibliothèque de l'Université de Téhéran). Daté 718 h. — Texte avec le commentaire de Qoṭbaddîn.

Ma : variantes de mss. données dans le commentaire.

Mu : passages extraits du commentaire.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480. Daté 734 h. (Majmû'a : 731-735 h.). — Texte seul.

Rt : corrections marginales.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Arabe 498. Daté 732 h. — Texte avec le commentaire de Qoṭbaddîn.

Fa : variantes de mss. données dans le commentaire.

Fu : passages extraits du commentaire.

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230. — IXe siècle hég. — Texte avec le commentaire de Shahrazûrî.

Ia : variante de ms. donnée par Shahrazûrî (exceptionnel).

Ir : passages extraits du commentaire.

Iz : leçon des *lemmata* expressément confirmée par le commentaire.

(Ir)Tu : passage extrait du commentaire de Qotbaddîn ayant son équivalent dans celui de Shahrazûrî.

2. *Risâla fî l'tiqâd al-Hokamâ'*.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

M = Téhéran, Bibliothèque du Parlement, n° 630. VIIIme s. hég.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247. Daté 775 h.

D = Téhéran, Coll. Fakhraddîn Nasîrî. XIme s. h. (Copie Mîr Dâmâd, cf. supra pp. 84-85).

3. *Qissat al-Ghorbat al-gharbîya*.

B = Brousse, Eminiye 1500/160. Texte arabe et paraphrase persane.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

A = Istanbul, 'Ashir I 451. Daté 706 h.

Aa : gloses explicatives.

R = Istanbul, Ragip 1480. Daté 732 h.

Rt : corrections marginales.

Ra : gloses marginales ou interlinéaires.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821. Daté 744 h.

Pa : gloses explicatives.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217. Daté 865 h.

Z = Istanbul, Université, Arabça Yazma 935. Non daté. Récent.

Zt : corrections marginales.

Za : gloses explicatives.

< > indique tout élément de texte dont l'interpolation s'est avérée nécessaire.

+ indique une addition dans les mss. annoncés par les sigles.

— indique une omission dans les mss. annoncés par les sigles.

( ) enclôt une observation de l'éditeur.

N. B. — Les références *gorâniques* sont données d'après le type d'édition qui a cours en Iran (Éd. Islâmîya, Téhéran 1363). La numérotation des versets correspond, à très peu d'exceptions près, à celle de l'ancienne édition Flügel. Les références sont données en note sous la forme persane habituelle, v. g. سورة ٣٥ (الفاطر) آية ١

Les indications éventuellement données dans l'apparat critique le sont également en persan. Suivant les règles en usage pour les éditions classiques, il n'est point fait d'appel de note en cours du texte. Toutes les autres indications concernant la disposition des sigles ont été données précédemment.

Comme le montre le tableau récapitulatif ci-dessus, un certain nombre des manuscrits sur lesquels est basée la présente édition des œuvres de Sohrawardî, proviennent de bibliothèques de Turquie. Que ce me soit l'occasion de formuler de nouveau mon souvenir reconnaissant pour les amis et pour les autorités turques qui pendant les années d'un studieux séjour, m'avaient aidé à rassembler le premier matériel nécessaire pour l'édition du *Corpus* sohrawardien.

J'ai eu plus d'une fois l'occasion au cours de ces Prolégomènes de mentionner l'aide confraternelle reçue de quelque *mostashriq*... je veux dire de quelque membre de la famille de l'Orientalisme dispersée de par le monde. De chères amitiés iraniennes y ont été nommées en bonne place, et il m'est agréable de dire quel encouragement elles ont été au cours des années qu'ont exigées la préparation et l'impression de ce volume. L'intérêt toujours en éveil pour ce qui se passait dans mon «laboratoire» *ishrâqî*, m'était un précieux stimulant. Une nouvelle étape est maintenant franchie, avec l'espoir d'avoir contribué un peu à l'avenir des études philosophiques en Iran.

Je voudrais encore mentionner spécialement ici M. Mahdî Bayânî, Directeur de la Bibliothèque Nationale Ferdousî; M. Sharîfî, Directeur de la Bibliothèque du Parlement (Majlis); M. Javâd Kamalîân, mon assistant au Département d'Iranologie.

Enfin, je tiens à remercier cordialement le dévoué personnel iranien de notre petite imprimerie, qui avec un outillage des plus réduits, a réussi à mener à bien la fabrication du présent volume.

TÉHÉRAN
Mai 1952
Ordibehesht 1331

Henry Corbin

SOMMAIRE

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION 1
II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA «PHILOSOPHIE ORIENTALE» 5
III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES
1. Le plan et l'idée du livre 19
2. La Source «orientale» 31
3. Les Lumières Archangéliques : Monde des «Mères» et Archanges-Archétypes 39
4. Memento d'extase 55
5. La lignée des commentateurs 59
6. Les deux grands commentaires de Shamsaddîn Shahrazûrî et de Qo*t*baddîn Shîrâzî 64
7. Les manuscrits 71
IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES
1. Le contenu de l'Épître 79
2. Les manuscrits 83
V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL
1. Le texte du Récit 85
2. Les manuscrits 92
3. Perspective 95
Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits 100

Textes

Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq ..... ٣٦٠ - ١
Risâla fî 'Itiqâd al-*H*okamâ' ..... ٣٧٢ - ٣٦١
Qis*s*at al-Ghorbat al-gharbîya ..... ٣٨٧ - ٣٧٣
Appendice : extraits des commentaires relatifs au prologue du Kitâb *H*ikmat al-Ishrâq ..... ٣٠٨ - ٣٨٨
Index des termes techniques et des noms propres ٣٠٩
Table

بسم الله الرحمن الرحيم

شهاب الدین یحیی سهروردی

مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق

جلد دوم

شامل:

۱ـ کتاب حکمة الاشراق ۲ـ رسالة فی اعتقاد الحکماء ۳ـ قصة الغربة الغربیة

بتصحیح و مقدمه

هنری کربین

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۳